L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

68e ANNEE — (7e Série)
No 40. — 2 OCT. 1958

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

II. — PUBLICATIONS PERIODIQUES

SOMMAIRE

I. DIVINITAS. — 1. Mgr Lattanzi. — 2. Th. P. Camelot. — 3. Mgr Piolanti. — 4. Joseph Lécuyer. — 5. R. Masi. — 6. Karl Prümm. — 7. G. Graneris. — 8. H. M. Diepen. — 9. C. Vona.
II. NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE. — 1. P.-A. Liégé. — 2. H. Rondet. — 3. A. Hayen. — 4. L. Renwart. — 5. C. Dumont. — 6. I. de la Potterie. — 7. J. Galot. — 8. L. Renwart.
III. VARIA. — *Gregorianum* : 1. Zoltan Alszeghy. — 2. Dans *Christus victor mortis*, J. Alfaro, L. Ciappi, Ed. Dhanis, S. Garofalo, S. Lyonnet, V. Marcozzi, L. M. Mendizabal, K. Prümm, A. Raes, H. Schmidt, Teodorico da Castel S. Pietro, S. Tromp, W. A. Van Roo, J. H. Wright.
REVUE THOMISTE : A. M. Dubarle, H. Bouëssé, Th. P. Camelot.
LUMIÈRE ET VIE : A. George, Dr Béhague, D. Dubarle, P.-A. Liégé.

II. — *PUBLICATIONS PERIODIQUES*

Nous détachons de quelques publications périodiques qui nous sont parvenues des études intéressant la théologie : les lecteurs y trouveront sans doute des indications utiles à leurs études ou à leurs préoccupations.

I. — DIVINITAS

L'Académie de théologie fondée à Rome par Clément XII en 1718, a connu un renouveau d'activité, sous l'impulsion de Mgr Piolanti, aujourd'hui recteur de l'Athénée du Lateranum, et avec la protection des cardinaux Pizzardo et Ottaviani sous la haute et bienveillante autorité de S. S. Pie XII (bref *Magistra Veritatis Ecclesia*, 8 juin 1956).

L'organe officiel de l'Académie est *Divinitas*, revue magnifiquement présentée et paraissant trois fois par an. Le premier fascicule de 1957 renferme, en guise d'avant-propos, un résumé des enseignements de Pie XII concernant la théologie et le devoir des théologiens, une adresse de S. Em. le card. Pizzardo au Souverain Pontife et un discours de S. Em. le card. Ottaviani sur le thème : « Aimer l'Eglise, Maîtresse de vérité ».

Les « Actes académiques » contiennent différents documents relatifs à la réorganisation de l'Association, mais très particulièrement le discours inaugural prononcé par le R. P. BEA, S. J. L'éminent jésuite y fait un tour d'horizon sur les difficultés que la théologie est appelée aujourd'hui à vaincre pour servir la vérité nonobstant les incertitudes de la pensée et de l'action.

Parmi les études publiées dans les fascicules de 1957, plusieurs concernent directement la théologie, principalement dogmatique. A ce titre, elles nous intéressent plus spécialement.

1. — La première, due à Mgr Ugo LATTANZI [1], expose et critique la position de M. Cullmann, relativement « *à la primauté de S. Pierre* ». L'ouvrage d'Oscar Cullmann date de 1952; plusieurs fois déjà il a été fait allusion à cet auteur dans l'*Ami*. Sur plus d'un point, le penseur protestant rejoint les affirmations catholiques. Il reconnaît une certaine prééminence de Pierre sur les autres apôtres, prééminence qui transparaît dans les Synoptiques et même dans le IVe évangile. La primauté ne s'affirmerait qu'à la suite de l'apparition du Christ ressuscité à Pierre avant les autres. Mais elle ne se serait exercée qu'*ad tempus* (*Actes*, du ch. 1 au ch. 12). L'autorité de Pierre s'effacerait ensuite à Jérusalem devant celle de Jacques et, dans les missions apostoliques, devant celle de Paul, Pierre exerçant son apostolat chez les judéo-chrétiens, Paul chez les païens.

Quels que soient les préjugés protestants qui filtrent à travers ces affirmations ou hypothèses, l'essentiel de la controverse porte évidemment sur le texte de Matth., XVI : *Tu es Pierre, etc.* Disons immédiatement qu'en ce qui concerne la *personne* de Pierre, l'interprétation de Cullmann cherche à se rapprocher de la position catholique. Mais la difficulté commence surtout quand il s'agit de la *succession* de la primauté. De la succession de Pierre, il ne serait pas question dans le texte rapporté par S. Matthieu. La mission confiée à Pierre serait limitée à sa vie ; il s'agirait de poser le *fondement* de l'Eglise, ce qui est fait une fois pour toutes, et non de son *édification*, dont la durée est indéfinie. Le pouvoir des clefs, celui de lier et de délier se réfèrent à l'avenir, sans doute ; mais ces pouvoirs seraient limités à la vie de Pierre. D'ailleurs, le principe général dont s'inspire l'exégèse de Cullmann est que Jésus, parlant des fonctions que devront exercer ses disciples, ne pense visiblement qu'aux disciples eux-mêmes et non à leurs successeurs (p. 180).

En ce qui concerne S. Pierre personnellement, deux autres textes auraient dû empêcher Cullmann

[1] Mons. Ugo Lattanzi, *Il Primato di Pietro nella interpretazione di O. Cullmann*, p. 54-70.

de s'en tenir à une interprétation *a priori* si éloignée de l'exégèse catholique. C'est d'abord Luc, VI, 14-15, où Jésus, parmi ses disciples, choisit les Douze qu'il appelle « apôtres » et donne à Simon le nom de *Kepha* qu'il gardera désormais pour être distingué de ses collègues, non quant à l'apostolat, mais quant au rôle de *kepha*. C'est ensuite Jean, XXI, 15-17, où le *Pasce agnos, pasce oves* indique le royaume de Dieu de Matth., XVI, 16, c'est-à-dire l'Eglise, symbolisée par le troupeau, que devra désormais gouverner S. Pierre. Cullmann avait donné précédemment une étrange interprétation de Matth., XVI, 18 : « les forces de l'enfer ne l'emporteront pas ». Il s'agirait, d'après lui, non des puissances infernales, mais du règne du péché et de la damnation. C'est l'Eglise qui déclenche l'attaque à laquelle ce règne est obligé de céder. Exégèse faite, de toute évidence, pour éliminer du texte inspiré toute interprétation de pérennité dans l'Eglise.

Non seulement la pérennité dans la succession de la primauté se trouve affirmée dans les textes évangéliques, mais encore le droit divin dans cette succession :

Même en demeurant sur le plan de l'exégèse, nous relevons avant tout un fait : le texte de la promesse de la primauté affirme clairement la thèse de la pérennité de l'Eglise ; c'est cela et non autre chose que peuvent signifier ces paroles : « Les puissances de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ». Or l'Eglise est douée de pérennité, parce que de l'expression *Kepha*, elle tire la raison de son unité et de sa stabilité, si l'on veut conserver à Kepha la signification que lui a donnée Notre-Seigneur relativement à un édifice construit sur cette « pierre ». Du moment que l'Eglise n'est pas un édifice, mais une communauté et que la « Képha » d'une communauté ne peut être que le pouvoir de juridiction perpétuellement exercé, je conclus que Pierre devra exercer ce pouvoir dans l'Eglise, non pour un temps, mais perpétuellement. Toutefois, puisque Pierre devra donner au Christ le témoignage de son sang et personnellement, j'en déduis que quand le Seigneur a établi la loi de la pérennité de la primauté dans l'Eglise, il a établi implicitement la loi de la succession dans cette primauté » (p. 67-68).

* *

2. — Dans une étude substantielle sur *L'Eucharistie dans l'École d'Alexandrie* [2], le R. P. CAMELOT, du Saulchoir, s'efforce de lire simplement les textes, sans préoccupation apologétique ou polémique, et d'en dégager le plus objectivement possible le contenu doctrinal. Quatre auteurs sont étudiés : Clément d'Alexandrie, Origène, S. Athanase et S. Cyrille d'Alexandrie.

Les textes où Clément parle de l'Eucharistie sont clairsemés dans l'œuvre de l'Alexandrin. A côté de quelques formules plus explicites, on peut relever un texte dont le moins qu'on puisse dire, c'est « qu'il n'est pas clair ». Clément rappelle que dans le désert les Hébreux n'ont bu que de l'eau ; puis il continue :

La vigne sainte a produit le raisin prophétique ; c'est là un signe pour ceux qui ont été amenés de la marche errante au repos. Ce grand raisin, c'est le Verbe, broyé pour nous ; et le Verbe a voulu que le sang de la grappe fût mêlé d'eau, de même que son sang est mêlé de salut. Car double est le sang du Seigneur : l'un est son sang charnel par lequel nous avons été rachetés de la corruption, l'autre est spirituel. C'est celui dont nous avons été oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruption du Seigneur. La force du Verbe, c'est l'esprit, comme le sang est celle de la chair. Par analogie donc, le vin est mélangé à l'eau, et l'esprit à l'homme ; et l'un nourrit pour la foi, c'est le mélange, l'autre conduit à l'immortalité, c'est l'esprit. Et le mélange des deux, de la boisson et du Verbe, s'appelle *eucharistie*, grâce louable et belle ; ceux qui y participent selon la foi, sont sanctifiés de corps et d'âme, la volonté du Père ayant mêlé mystérieusement le mélange divin, l'homme, à l'esprit et au Verbe (*Pédagogue*, II, 2, 19-20 ; *P. G.*, VIII, 409).

Formules imparfaites, explique C., rudimentaires et tâtonnantes ; mais intéressantes comme essai d'explication d'un mystère par le rapprochement avec un autre mystère : « l'eucharistie est une quasi-incarnation ».

Cet essai, si maladroit soit-il, montre que l'on ne peut mettre en doute le réalisme de la foi eucharistique de Clément. Il faut souligner d'ailleurs la part qu'il donne, à juste titre, à la foi du communiant : participer à l'eucharistie « dans la foi », c'est participer, « être mêlé » à l'Esprit ; ainsi, boire le sang de Jésus, c'est participer à son incorruptibilité. N'oublions pas non plus le symbolisme sacrificiel qui, s'il n'est pas mis au premier plan, n'est pas absent de notre texte : le vin, c'est « le sang de la grappe », pressé et foulé, comme le Verbe a été broyé pour nous (p. 82).

Un texte d'Origène a posé beaucoup de problèmes aux commentateurs. Expliquant Matth., XV, 11, « *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme* », Origène écrit :

Donc s'il s'agit du pain du Seigneur, l'efficacité en est (perçue) par qui en use, à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc ne pas manger, le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, ne nous prive d'aucun bien ; et manger ne nous fait abonder d'aucun bien ; et la cause de la privation est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que prouve le mot de Paul : « Si nous en mangeons, nous n'avons rien de plus ; si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de moins. » (*P. G.*, XIII, 948).

Texte difficile. Voici comment, semble-t-il, on peut l'interpréter :

Le Verbe incarné, par son incarnation même, est nourriture véritable (cf. Jean, VI, 32-33) ; mais il y a aussi son corps « typique » et « symbolique », son corps qui nous est donné sous le *type* et le *symbole* du pain, nourriture pour notre corps. Ce pain n'a pas de valeur par lui-même, en tant que matière ; il passe par le ventre et s'en va au fumier (cf. Matth., XV, 11-12) ; mais, en tant que « la prière est survenue en lui », il est efficace, il fait percevoir au fidèle ce que son regard de foi lui montre sous le type et le symbole, la nourriture spirituelle, le Verbe lui-même, qui s'est fait chair et vrai aliment (p. 83).

Bien entendu, il ne faut pas chercher chez Origène une doctrine pour ou contre la transsubstantiation : ce problème lui est totalement étranger.

Les rares textes de S. Athanase sur l'Eucharistie sont bien plus traditionnels. Pour l'évêque d'Ale-

[2] P. Th. Camelot, O. P. *L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie*, p. 71-92.

xandrie, « la chair du Christ est nourriture spirituelle, non à la manière d'un aliment matériel, mais parce qu'elle est la chair du Fils de l'Homme, qui est Esprit ; aussi est-elle « sauvegarde » pour la « résurrection de la vie éternelle » (*Ad Serapionem*, IV, 19 ; *P. G.*, XXVI, 668).

La doctrine eucharistique de S. Cyrille d'Alexandrie est plus abondante. C. nous avertit que « ce qui est premier dans la pensée eucharistique de S. Cyrille, ce sont les effets de l' « eulogie mystique ». Il est toutefois à noter que certaines expressions des écrits antérieurs à 429, avant la polémique anti-nestorienne, ne se rencontrent plus dans les écrits postérieurs à cette date. Très nette dans l'*Adversus Nestorium* ou dans le XI[e] anathématisme, la doctrine de Cyrille est ainsi résumée :

Le réalisme eucharistique apparaît à Cyrille comme une conclusion du pouvoir vivifiant de l'eulogie. Ce serait, on le voit, faire violence aux textes que les interpréter dans un sens purement « spiritualiste » ou « dynamique ». Ce n'est pas seulement à la vertu spirituelle du Christ que nous fait participer l'eulogie, mais à sa chair et à son sang, qui nous sont vivifiants parce qu'ils sont la chair et le sang du Verbe lui-même. Nous ne sommes pas unis au Christ d'une union purement spirituelle, par la foi et par la charité, nous le sommes aussi corporellement par l'eulogie mystique, par la communion et la participation à sa chair sainte (*In Joann.*, X, c. 2 ; P. G., LXXIV, 341): « Le Fils est en nous, corporellement, comme homme, se mêlant et s'unissant à nous par l'eulogie mystique ; spirituellement d'autre part, comme Dieu, par la vertu et la grâce de son Esprit qui recrée notre esprit en nouveauté de vie, et nous fait participer à sa nature divine » (*id.*, XI, c. 12 ; *P. G.*, LXXIV, 564).

L'A. cite d'autres textes tout aussi explicites (Lettre à Calosyrius ; commentaires sur S. Luc et sur S. Matthieu) et conclut que S. Cyrille admet non seulement la présence réelle, mais enseigne une véritable conversion des espèces (τὰ φαινόμενα) au corps et au sang du Christ. Chez Cyrille la foi eucharistique et la foi christologique sont étroitement liées.

* *

3. — Une troisième étude, due à Mgr PIOLANTI, veut préciser *la pensée de S. Thomas sur le surnaturel*[3]. Il s'agit surtout d'expliquer en quel sens il faut entendre l'affirmation thomiste relative au désir naturel de voir Dieu : *desiderium naturæ non potest esse inane*. L'exigence d'un tel désir ne postule nécessairement qu'une seule chose : la *réalité* du terme du désir, mais non pas qu'on l'atteigne effectivement.

Etant donné un désir naturel (élicite), il faut nécessairement admettre que le terme auquel tend le désir est réel et n'implique pas contradiction ; autrement il faudrait affirmer que la nature aspire à l'impossible, ce qui serait introduire l'irrationnel dans la nature, alors que *Deus et natura nihil frustra faciunt*. La possibilité du terme du désir, exigée par la nature, est toutefois une simple possibilité métaphysique (affirmée dans l'ordre de la finalité), laquelle fait abstraction de la manière dont cette possibilité peut concrètement être réalisée. La réalisation d'un désir quelconque (élicite) appartient à un ordre bien distinct de l'ordre d'intention, c'est-à-dire à l'ordre effectif d'exécution, dans lequel c'est la cause efficiente qui agit. On ne peut donc exiger que le terme du désir soit effectivement atteint en vertu même du seul désir, puisqu'atteindre ce terme dépend, non de la causalité finale, mais de la causalité efficiente du sujet. La satisfaction du désir dépend en effet des moyens (faculté opérative) dont dispose le sujet dans son état de fait. En conclusion : pour que le désir naturel ne soit pas un désir vain, une seule condition est nécessaire et suffisante : la possibilité métaphysique de sa satisfaction, mais non la nécessité de sa réalisation effective.

Cette distinction entre l'ordre de la causalité finale et de la causalité efficiente apporte un élément utile et, semble-t-il, assez nouveau en théologie pour résoudre les difficultés inhérentes au problème du désir naturel du surnaturel.

* *

4. — Le deuxième fascicule s'ouvre par une étude du R. P. LÉCUYER sur *Le sacrement de l'épiscopat*[4]. L'*Ami* se propose de revenir sur les idées de cet auteur, aussi nous n'indiquerons que brièvement sa thèse : l'épiscopat représenterait un degré du sacrement de l'ordre, distinct du simple presbytérat. Le signataire de cette chronique a lui-même proposé cette opinion comme plus probable dans l'article *Ordre* (*D.T.C.*, XI, 1383-1385), voilà plus de vingt-cinq ans (1930).

5. — Les progrès scientifiques qui bouleversent nos conceptions du monde apportent-ils une difficulté nouvelle aux preuves de l'existence de Dieu et au concept de création ? Ce problème est étudié par R. MASI, *L'existence de Dieu et la création à la lumière de la cosmogonie moderne*[5].

Des données récentes de la science cosmogonique, il semble que l'univers entier est issu d'une très longue évolution physique, dont le début peut être reculé au moins de dix milliards d'années. Le temps a-t-il commencé avec le monde ? Peut-on imaginer pour le monde, avant le début de la présente évolution, un état d'inactivité ou encore un processus évolutif d'un autre genre ? Hypothèses que semble exclure les lois physiques actuellement connues.

Nous devons donc en conclure que vraisemblablement, autant que le suggère la science actuelle, le commencement du processus physique qui a porté le monde à l'état actuel a été le commencement même de l'existence du monde matériel. Et, parce que ce processus physique s'est développé en un temps très long, mais fini, il s'ensuit que la matière n'est pas éternelle. Du reste, si la matière était éternelle, l'univers aurait déjà vécu toute sa vie et serait déjà mort ; et, puisqu'il vit encore, c'est la preuve qu'il n'existe pas de toute éternité.

Donc, le commencement du développement de l'univers est aussi le commencement du temps, le commencement de l'existence de la matière. De là, avant ce commencement, la matière n'existait pas ; et comme elle ne peut venir à l'existence par sa propre vertu, la matière a dû être créée au commencement du temps. On arrive ainsi au concept de création (p. 287).

[3] Antonio Piolanti. *Vecchie discussioni e conclusioni recenti sul soprannaturale nel pensiero di S. Tommaso*, p. 93-117.

[4] Joseph Lécuyer, C. S. Sp. *Le sacrement de l'épiscopat*, p. 221-251.

[5] R. Masi. *L'esistenza di Dio e la creazione alla luce della cosmogonia moderna*, p. 252-290.

Simple suggestion, car l'auteur lui-même confesse que son raisonnement n'a rien d'apodictique et que plus d'un des présupposés qu'il implique devrait être rigoureusement démontré. Ce qu'on peut retenir comme certain, c'est que « la science a mis en évidence la mutabilité de la matière » et cette mutabilité « est le fondement non seulement de la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu, mais encore de la démonstration métaphysique de la création du monde matériel » (p. 289).

* *

6. — La question des mystères païens et des mystères chrétiens est à l'ordre du jour depuis longtemps. Sur le point spécial de l'eucharistie, la critique moderniste et rationaliste s'est efforcée de représenter la Cène comme une transposition des repas cultuels de l'antiquité. Des ouvrages plus ou moins récents ont été publiés dans ce but. L'attaque n'est pas nouvelle ; mais à de nouvelles manifestations rationalistes, il convenait de présenter une nouvelle mise au point. C'est là le but de l'étude du R. P. C. Prumm, *Les repas cultuels de l'antiquité et l'Eucharistie* [6]. L'auteur, professeur à l'Institut Biblique de Rome a récemment publié dans le *Supplément* du *D. B.*, une série d'articles sur les mystères païens [7] dont on trouve quelques échos dans *Divinitas.* Mais ici le sujet est circonscrit autour des prétendues influences exercées, selon des auteurs non catholiques, par les repas cultuels du paganisme sur la foi en l'eucharistie.

L'étude s'ouvre sur les conclusions formulées par les historiens de l'antiquité concernant les repas cultuels en connexion avec le sacrifice dans les religions des peuples classiques, Grecs et Romains. En second lieu, l'A. relate les applications, faites par Loisy au temps du modernisme et plus récemment par J. Leipoldt [8] et C. Schedeider [9], des repas païens à l'eucharistie chez S. Paul. Ce dernier aurait estimé que les sacrements, avec leurs éléments mystérieux, constituaient le moyen principal d'amener les Grecs à la foi. De là l'importance qu'il accorde à l'élément sacramentel dans les mystères païens : le Baptême et l'Eucharistie, tels qu'ils apparaissent dans les anciennes églises grecques, dépasseraient certainement la pensée de Jésus. En ce qui concerne l'Eucharistie, estime Leipoldt, l'action qu'on considère volontiers comme son institution apparaît dans la plus ancienne tradition comme un simple symbole : Jésus voulait avant tout concrétiser encore une fois la valeur de sa mort imminente. La croyance à la manducation du vrai corps et du vrai sang du Christ apparaîtrait seulement dans l'épître aux Corinthiens, sous l'influence sans doute de l'omophagie dyonisiaque devenue ainsi une théophagie. De banquet simplement commémoratif, l'Eucharistie aurait été ainsi transformée en banquet mystérique. Il est de plus intéressant d'observer comment les éléments proprement chrétiens auraient été ordonnés en vue d'assurer au croyant la vie éternelle. Ce rapport, emprunté à la religion d'Isis, se trouve fortement exprimé dans S. Jean (vi, 39, 55) et chez saint Ignace d'Antioche qui appelle l'eucharistie « remède d'immortalité et antidote contre la mort » (*Ad Eph.*, xx, 2). La dernière étape du développement eucharistique serait due à l'influence du magisme : le point culminant de l'idée magique dans l'Eglise ancienne a été atteint quand s'est établie la coutume de porter l'Eucharistie aux malades à domicile par l'intermédiaire des diacres. Aujourd'hui même l'Eglise serait donc encore profondément plongée dans cette idée.

Nous ne suivrons pas le savant professeur dans sa réfutation de Leipoldt, dont il ne conteste pas, dans d'autres domaines de l'histoire des religions (p. 325, note 59) la très réelle compétence. L'état de la question chez S. Paul est exposée objectivement : deux points surtout doivent être mis en relief : la charité, l'union qui doit régner entre chrétiens, ressort de l'insertion du banquet chrétien dans un repas commun ; mais ce banquet doit rendre présent le sacrifice de la croix et cet aspect commémoratif domine le sacrifice eucharistique : « Nous avons là un mélange de diverses modalités, unique en son genre. Le développement extérieur, la résonance intérieure étaient remplis de relations personnelles avec le Rédempteur. Partant de ces éléments, Paul met en lumière l'incomparable grandeur de cette célébration » (p. 323). Comment pourrait-on prêter à S. Paul de s'être inspiré ici des repas cultuels païens ?

Mais ne peut-on pas se demander si la divine Providence n'a pas voulu se servir de l'idée d'une communication avec la divinité qui apparaît dans les repas cultuels antiques, pour préparer les âmes à recevoir plus facilement la révélation du mystère eucharistique, comme sacrifice et sacrement indissolublement unis ? C'est là, semble-t-il, une pensée à laquelle des Pères de l'Eglise, spécialement les Alexandrins, n'ont pas été indifférents.

* *

7. — Avec le troisième fascicule, on aborde une étude philosophico-morale : *Le concept du péché dans la science des religions* [10]. Ce concept est fonction des rapports entre religion et morale, et varie selon qu'on identifie, oppose ou sépare simplement l'une et l'autre. D'ailleurs, les différentes écoles qui se sont appliquées à l'étude de l'origine de la religion s'inspirent de présupposés différents : de là des conclusions inconsistantes et souvent déconcertantes. Par delà ces conceptions, le christianisme apporte seul une solution dont la

[6] P. Carlo Prümm, S. J. *I pasti cultuali dell'Antichità e l'Eucaristia*, p. 291-337.

[7] Voici les titres de ces articles (*D. B.* Suppl., vi, p. 1-215) : le premier article est dû au P. R. Follet, S. J., décédé, *Les religions de l'Asie occidentale ancienne.* Tous les autres sont du P. Prümm ; 2. *Les mystères d'Eleusis* ; 3. *Les mystères de Dionysios* ; 4. *L'orphisme* ; 5. *La grande Mère et Attis* ; 6. *Les fêtes d'Adonis* ; 7. *Les mystères égyptiens : Isis et Osiris* ; 8. *Le culte de Mithra et ses mystères* ; 9. *La phénoménologie des mystères* ; 10. *Le mystère dans la Bible.*

[8] Dans une collaboration à *Das Christentum*, dans *Handbuch der Religionswissenschaft*, sous la direction de H. Mensching, Berlin, 1948 ; t. I, iv, 58.

[9] Dans *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Munich, 1954.

[10] G. Graneris. *Il concetto di peccato nella scienza delle religioni*, p. 425-443.

nouveauté se trouve exprimée par le Baptiste présentant aux hommes leur Rédempteur : « *Voici celui qui ôte les péchés du monde* » (Jo., I, 29).

Celui qui a dit que le christianisme est la religion du péché et du pécheur, ou encore la religion du pardon des péchés, a pu exagérer, mais il a certainement touché l'un des points les plus vitaux de l'Evangile.

L'idée de Dieu, prise dans son intégrité, exclut toute infiltration magique ; d'où il devient impossible de considérer le péché et ses conséquences comme constituant un cercle fermé et fatal. Le souverain domaine de la toute-puissance créatrice s'étend à toutes séries de faits et d'actes ; il est capable de briser n'importe quel cercle.

A la toute-puissance, le Dieu de l'Evangile unit la perfection morale ; et de ses adorateurs il exige qu'ils soient parfaits comme le Père céleste et leur impose en conséquence, comme première loi, le grand devoir moral de l'amour. La vie religieuse du chrétien ne se déroule pas autour d'un seul centre rituel ; c'est une ellipse, dont les deux foyers sont donnés d'une part par le rite, d'autre part par la vertu. S'il est vrai que, pour être sauvé, le baptême s'impose à l'homme, il est non moins vrai que les voleurs, les adultères, les calomniateurs, ceux qui vendent la justice, même s'ils sont baptisés, n'entreront pas dans le royaume des cieux.

La perfection de Dieu rend impensable une complicité de sa part dans la malice du péché. Le dilemme dans lequel se débattait la pensée grecque est ainsi résolu, soit-il dit, en faveur de Dieu et aux torts de l'homme. L'homme n'est pas l'innocent trahi par les dieux ; il est au contraire l'unique coupable. Ainsi de nouveaux champs s'ouvrent à l'investigation psychologique. Les abîmes obscurs de l'âme humaine, dans laquelle s'enfoncent les racines du péché (*de corde exeunt...*) commencent à révéler les mystères terribles de la malice humaine. Les antiques héros du théâtre grec sont rappelés sur la scène en costumes de coupables.

Nous avons dit que le vieux dilemme grec fut résolu par le christianisme aux torts de l'homme. Ajoutons maintenant que la défaite apparente qui est la sienne marque le commencement de sa réhabilitation. En terre grecque, le pécheur, se sentant innocent et condamné, ne pouvait que s'abandonner au désespoir et au blasphème. Dans l'atmosphère chrétienne, qui se sent coupable devient aussi capable de repentir et, partant, de pardon. Une religion (classique ou mystérique) offrant le pardon des péchés aurait été une monstruosité en Grèce. Et cette monstruosité devait être la gloire du christianisme et, devant son fondateur, les Juifs eux-mêmes se demandaient émerveillés : *quis est hic, qui etiam peccata dimittit ?* C'était Lui que le Père avait mandaté pour révéler le sens et fermer l'histoire du péché.

* *

8. — Dom DIEPEN, dont à plusieurs reprises nous avons présenté les écrits à nos lecteurs, reprend une fois encore indirectement la question de l'*Homo Assumptus*, dans *Stratagèmes contre la théologie de l'Emmanuel*[1]. Plus exactement, c'est à l'article du P. Galtier, *S. Cyrille d'Alexandrie et Apollinaire*, publié dans *Gregorianum* (1956, p. 584-609 ; voir *Ami*, 1957, p. 68), que s'attaque avec vivacité le théologien bénédictin. L'attaque n'est-elle pas un peu trop vive ? Parlant de l'attitude du R. P. Galtier dans son article, D. n'hésite pas à écrire :

> L'auteur s'y applique à prouver une parenté réelle entre le Docteur et l'hérésiarque. Et non seulement « une concordance de mots ou de formules », mais « un réel accord de pensées et de raisonnements ». Non qu'il soupçonne S. Cyrille d'avoir nié l'âme du Christ. Il insiste au contraire sur ce fait que Cyrille « ne se lasse de répéter que la chair prise par le Verbe a été, dès le premier instant de la conception virginale, animée par une âme semblable à la nôtre et qu'il ne lui a donc jamais rien manqué d'humain ». Mais Cyrille aurait retrouvé chez Apollinaire et les apollinaristes « énoncées d'avantage la plupart des affirmations qui lui tenaient le plus au cœur » sur l'unité du Christ dans l'être et l'opération. Malheureusement, le P. Galtier, dans sa démonstration tendancieuse confond sans cesse les textes réellement cités par S. Cyrille et ceux qu'il suppose fort à la légère avoir été utilisés par lui (p. 451-452).

Voilà l'accusation : elle ne porte donc pas sur la doctrine, mais sur l'utilisation et l'interprétation de certains textes. En réalité, nous sommes en présence des deux tendances que nous avons maintes fois signalées dans la christologie contemporaine : l'une, insistant sur l'unité de personne dans le Christ ; l'autre, cherchant à mettre en meilleur relief la dualité des natures et des opérations. Thèses toutes deux catholiques, mais dont les partisans devraient faire abstraction quand il s'agit de l'interprétation objective des textes patristiques. Dom Diepen a raison de le rappeler à l'occasion de l'article du P. Galtier. Mais peut-être a-t-il quelque peu exagéré dans l'expression de ses reproches.

D'ailleurs le théologien bénédictin accepte de son côté que S. Cyrille s'est parfois trompé dans ses citations pseudépigraphiques. Quatre textes apollinaristes, tout au moins d'inspiration, sont reproduits dans la seconde partie de l'étude : un extrait du « Traité sur l'Incarnation », cité par S. Cyrille dans le *Discours aux Impératrices ;* une citation du « Traité sur la foi de l'évêque Vitalius », dans le même *Discours ;* un texte attribué à S. Jules, pape de Rome, cité dans *l'Apologie des XII anathématismes* ; un extrait de la « Lettre de S. Félix, évêque et martyr de Rome, à l'évêque et au clergé d'Alexandrie », cité dans la même *Apologie*. Toutefois ces textes, surtout celui de S. Félix qui peut être authentique, ne présentent rien d'hétérodoxe. Aussi D. peut-il conclure : « D'ores et déjà, un fait est acquis : c'est que la responsabilité non seulement morale, mais doctrinale de S. Cyrille d'Alexandrie est complètement dégagée de cette affaire ténébreuse. Jamais il ne s'est appuyé sur des textes de teneur suspecte. Troix textes orthodoxes dont il n'a pas reconnu le caractère pseudépigraphique, voilà à quoi se réduit la méprise qu'on lui reproche si amèrement » (p. 472).

Laissons de côté les reproches adressés au vénérable théologien jésuite, à l'égard de qui, malgré les divergences d'opinion que nous n'avons jamais dissimulés, l'on doit professer une grande admiration et une reconnaissance profonde, nous faisons volontiers nôtre la conclusion finale de dom Diepen:

> Un théologien de l'*Assumptus Homo* doit distinguer réellement, s'il veut être logique, entre le Verbe de Dieu et l'Homme assumé par le Verbe. Il n'aura gain de cause que le jour où il réussira à expliquer com-

[1] H. M. Diepen, O. S. B. *Stratagèmes contre la théologie de l'Emmanuel*, p. 444-478.

ment cette distinction réelle s'harmonise avec le dogme d'Ephèse... Pour nous, nous ne voyons qu'une christologie qui respecte ce dogme, compromis qu'on le veuille ou non par l'*Assumptus Homo* : c'est la Théologie de l'Emmanuel.

9. — Un dernier article devrait retenir notre attention : *L'Apparition du Christ ressuscité à sa Mère chez les anciens écrivains chrétiens* (C. Vona)[2] Mais sa place est tout indiquée dans de prochaines notes mariales.

II. — NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Nous avons aujourd'hui beaucoup à glaner dans l'excellente revue des PP. Jésuites de Louvain. Regrettons seulement d'être obligé de procéder en raccourci. Puissions-nous du moins fournir aux lecteurs des indications capables de les orienter vers les sources !

1. — En novembre 1957, deux articles paraissent devoir intéresser théologiens et pasteurs d'âmes.

Le P. Liégé, O. P. consacre quelques pages au *Combat moderne du croyant*[3]. — Avant d'entrer dans l'énumération des difficultés du croyant moderne, trois préalables doivent retenir l'attention. Sans doute, la foi est une grâce ; mais ce n'est pas du naturalisme que de chercher à connaître les conditionnements psycho-sociologiques et moraux par où se coule normalement la grâce de la foi, par l'intermédiaire des attitudes d'ouverture ou d'aveuglement du cœur. — Le monde moderne présente peut-être plus de difficultés à la foi ; mais on doit chercher à découvrir les exigences que suscite la situation spirituelle d'aujourd'hui et les chances qu'elle présente pour la vie de la foi. — Les difficultés critiques s'imposent plus ou moins selon les tempéraments, la culture et les engagements de vie : le sens apostolique nous invite donc à prendre en considération certaines difficultés éprouvées aujourd'hui par les autres, en attendant qu'elles soient peut-être éprouvées demain par nous-mêmes.

Cela dit, l'A. résume en quelques points de repère les situations et mentalités regroupant les difficultés de la foi de l'homme moderne : 1° Complexité de l'existence moderne ; 2° Humanisme anthropocentrique ; 3° Mentalité technicienne ; 4° Saturation idéologique ; 5° Déracinement sociologique. — En face de ces difficultés il indique brièvement les exigences et les remèdes postulés pour la conservation de la foi dans les âmes.

* *

2. — L'*Ami* répondait il y a quelques mois, à une consultation sur la place de la femme dans la société chrétienne (p. 164). Le R. P. Rondet a rassemblé quelques *Eléments pour une théologie de la femme* qui compléteront la note de l'*Ami* en élargissant le problème[4]. Il étudie brièvement la situation sociale et morale de la femme, avant le christianisme dans l'Ancien Testament, plus longuement dans le Nouveau (Evangile, Actes et Epîtres), et dans la Tradition chrétienne et à l'époque moderne. Quelques conclusions théologiques : 1° Egalité de la femme par rapport à l'homme, comme membre de la famille chrétienne appelé au même bonheur éternel ; 2° Différence fondamentale des sexes au point de vue biologique, psychologique et moral ; 3° Egalité intellectuelle, à condition d'éviter un nivellement absurde ; 4° La femme normalement est destinée à être mère : toute conception de la société qui détruirait la famille doit être éliminée ; 5° La femme ne sera pas confinée au foyer : elle sera ouverte aux besoins du milieu où elle vit, associée au travail et au rôle du mari. Elle prend part à la vie politique (électrice et éligible) ; son influence sera prédominante en ce qui concerne la santé, l'hygiène, l'éducation des enfants ; 6° Avant le mariage, dans le célibat volontaire ou le veuvage, la femme aura son rôle à remplir selon les circonstances.

* *

3. — Le R. P. Chenu a publié deux études : *La théologie au XII^e^ siècle,* coll. *Etudes de philosophie médiévale* (voir *Ami*, 1958, p. 44) ; *La théologie comme science au XIII^e^ siècle* (voir *Ami*, 1957, p. 616). Dans les numéros de décembre 1957 et février 1958, le R. P. Hayen analyse longuement ces deux études qu'il n'hésite pas à qualifier d'« admirables »[5].

Le théologien jésuite partage son article en trois parties : une sommaire introduction ; l'exposé de la fermentation de la théologie au XII^e^ siècle aboutissant à la grande *Scolastique,* à la *science* théologique du XIII^e^ siècle ; les conclusions actuelles auxquelles conduisent les rapprochements maintes fois suggérés par l'exposé objectif de l'auteur et par son hésitation même devant l'imparfaite subalternation, d'après S. Thomas, de la science théologique à la Science increée de Dieu.

De cet exposé magistral, — qu'il est impossible de suivre ou même de résumer — détachons une page suggestive : « la notion du révélable ».

Le révélable, c'est l'univers, toute la réalité connaissable par toutes les sciences humaines, destinée à être *assumée* par l'effort scientifique du théologien ramenant, dans la lumière divine de la foi, le monde entier à l'unité de la connaissance créatrice. Cet effort part de Dieu « théologalement présent » dans l'intelligence du théologien, « se manifestant » lui-même en lui-même : il part aussi de la création, en particulier du monde sensible qui « manifeste » Dieu, comme les mouvements de notre gorge et les sons de notre voix « manifestent » notre pensée qui se manifestent en s'exprimant par eux.

Ceci permet de comprendre dans quel sens la théologie est science du « révélable ». *Primo et per se,* elle est la science *de Dieu,* mais elle déploie son effort scientifique et tend à la *resolutio* de ses conclusions dans l'unité de son Principe qui est identiquement son Sujet, en assumant la multiplicité de la création dans l'unité divine de la Lumière increée et de l'Amour créateur.

[2] C. Vona, *L'apparizione di Cristo risorto alla madre negli antichi scrittori cristiani*, p. 479-527.

[3] P.-A. Liégé, O. P. *Le combat moderne du croyant*, nov. 1957, p. 897-904.

[4] H. Rondet, S. J. *Eléments pour une théologie de la femme*, id., p. 915-940.

[5] A. Hayen, S. J. *La théologie aux XII^e^, XIII^e^ et XX^e^ siècles*, déc. 1957, p. 1009-1028 ; février 1958, p. 113-132.

C'est pourquoi le P. Chenu a raison de ne pas voir dans la théologie une « science des conclusions *révélables* » qui serait *séparée* de la foi, connaissance du *révélé*. Il a raison encore de définir le révélable : « tout ce qui est susceptible d'être connu à la lumière de la révélation ». Mais il ne va pas jusqu'au bout de la pensée de S. Thomas et de sa propre pensée lorsqu'avec Gilson il voit, dans la distinction entre *revelatum* et *revelabile* « la distinction entre ce qui, de droit et à priori, relève de la révélation parce que de soi il dépasse le pouvoir de la raison et ce qui, de fait, dans l'économie du salut, quoique hors de ce révélé exprès, a été proposé par la parole de Dieu pour réaliser ce salut, telles par exemple des vérités d'ordre rationnel et philosophique » (*La théologie comme science au XIII*^e^ *s.*, p. 83).

La vraie perspective dans laquelle prennent tout leur sens la « quasi-subalternation » de la théologie à la vision béatifique et la « révélabilité » de l'univers est, croyons-nous, celle de l'épître aux Ephésiens (III, 19), telle que la comprend le P. Benoît dans la *Bible de Jérusalem*. Il traduit : « et vous entrerez *par votre plénitude* dans toute la plénitude de Dieu ». Ainsi s'exerce la royauté du Christ : sous l'emprise surnaturelle du Père qui a tout créé par lui et pour lui, l'univers grandit et tend à sa plénitude naturelle, afin que *toutes choses* lui soient soumises ; alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous (I Cor., XV, 28).

L'exercice de la science théologique et de sa subalternation assumant le révélable, c'est exactement, croyons-nous, le moment intellectuel de notre collaboration à l'œuvre royale du Seigneur et à l'avènement du Règne de Dieu.

Durcissons quelques formules : la science théologique est à la fois science de Dieu et science de l'univers. Elle est d'abord (*prioritate naturæ*) science de Dieu subalternée à la vision béatifique, *secundum intentionem* ; elle est ensuite science de l'univers *révélable*, *secundum expressionem suæ intentionis* ; théologie (métaphysique) de l'*être* et théologie (dialectique) de l'*agir*. Les deux théologies sont *spéculatives* ou plutôt *contemplatives*. Leur but n'est pas de conduire notre action et de la rendre efficace, mais de connaître la vérité. Cette reconnaissance, éclairée et entraînée par la lumière de la foi et par sa motion intérieure, ne s'achève pas *d'elle-même* en amour et en action ; elle nous mène au point où *Dieu lui-même* engendrera en nous et achèvera l'amour « dans *nos* actes de *son* amour ».

* *

4. — La doctrine de l'intention du ministre a été étudiée une première fois par le R. P. RENWART dans la *N. R. Th.* (1956, p. 800-821). L'*Ami* a résumé la position prise par le théologien jésuite de Louvain et par d'autres auteurs (1957, p. 186-187). C'est à propos des ordinations anglicanes que ce même auteur reprend la question (décembre 1957) [6]. On lira avec le plus grand profit cette étude, qui intéresse toute la hiérarchie anglicane et la place devant les situations que posent certains gestes de l'œcuménisme entre confessions chrétiennes. Se référant à deux ouvrages du R. P. Bernard Leeming, S. J. [7], l'A. examine deux propositions, empruntées, avec une légère modification, au Code de Droit canonique (can. 1086 sur le mariage) :

L'intention du ministre est toujours présumée être celle qu'expriment les mots et les signes utilisés dans l'administration du sacrement.

Mais si le ministre, par un acte positif de volonté, exclut ce que fait l'Eglise, ou un élément essentiel du sacrement, il ne confère pas validement celui-ci.

Cette formulation est plutôt négative et, de l'aveu même du P. Leeming, n'a pas dissipé toute difficulté. Notre auteur s'efforce d'y apporter une clarté nouvelle. L'intention du ministre, dit-il en accord avec le P. Stephenson,

peut être aveugle : il suffit, en effet, pour la validité, que celui-ci pose l'acte qu'on lui demande en acceptant de confiance que ce geste ait la signication voulue par ceux qui le demandent... Ce que doit être en lui-même l'objet de cette intention interne nous paraît facile à déterminer : c'est le rite formellement en tant qu'il est un sacrement de la Loi nouvelle. Nous croyons même qu'il n'y a pas à l'heure actuelle d'auteur catholique, fut-ce parmi les tenants de l'intention externe, qui n'admette cette position. Elle n'est, somme toute, qu'une transposition de la formule « vouloir ce que fait l'Eglise », car il est certain que l'Eglise non seulement fait un geste qui est sacré, mais le fait en tant qu'il est sacré...

L'application de ce principe aux ordinations anglicanes ne va pas sans difficulté et les controverses auxquelles ont été mêlés les PP. Stephenson [8] et Clark [9] avec le D^r^ Mascall [10] en sont la preuve. Allons immédiatement à la solution suggérée (ne disons pas proposée) par Renwart : elle présuppose des recherches historiques sur les opinions, ayant cours au moment de la Réforme, touchant le sacrifice et le sacerdoce :

L'époque de la Réforme mériterait une attention toute spéciale, tant à cause de certaines opinions sur le sacrifice, dont l'étrangeté ne doit pas avoir été sans influence sur le rejet du sacerdoce sacrificiel par les Réformateurs, que de la réaction catholique unanime contre ce rejet radical.

L'ensemble de ces recherches — on peut déjà le pressentir — donnerait une image plus nuancée, plus complexe, pour tout dire plus humaine de ce grand courant que fut la réforme anglicane... Et peut-être verrons-nous que le drame des ordinations anglicanes a été et reste que les réformateurs ont définitivement privé leur Eglise du sacerdoce authentique par les efforts mêmes qu'ils ont fait pour se rattacher à nouveau à celui-ci dans sa pureté originelle. En effet, en modifiant délibérément le rite admis, en omettant volontairement toute allusion au sacerdoce sacrificiel, ils ont forgé non un rite rénové, mais une rite nouveau apte seulement à produire ce qu'il signifiait et donc incapable, à cause même de ses mutilations délibérées, d'assurer la continuation du sacerdoce historique. Car une modification du rite met beaucoup plus facilement en danger l'existence même du sacrement que ne le font les croyances erronées du ministre qui continue à employer le rite traditionnel : tant que chez ce dernier la volonté de traduire en acte son erreur ne prévaut pas sur l'intention de poser le rite pour ce qu'il est, celui-ci continue à produire tout ce qu'il est apte à signifier et tous les effets qui découlent de son existence comme sacrement valide. Cette différence tient au rôle instrumental propre à chacun d'eux : le mi-

[6] L. Renwart, S. J. *Ordinationes anglicanes et intention du ministre*, déc. 1957, p. 1029-1053.

[7] Bernard Leeming, S. J. *Principles of Sacramental Theology*, Londres, 1956 ; *Presumption of Intention*, dans *The Irish Theological Quarterly*, XXIII (1956), p. 325-349.

[8] A. Stephenson, S. J. *Anglican Orders*, Londres, 1956.

[9] Francis Clark, S. J. *Anglican Orders and Defect of Intention*, Londres, 1956.

[10] D^r^ Mascall, *Intention and Dorm in Anglican Orders*, dans *The Church Quarterly Review*, CLVIII (1057).

nistre est l'instrument du Christ et de l'Eglise précisément en tant qu'il accepte de poser le geste sacramentel pour ce qu'il est et il peut le faire de confiance ; le rite, lui, est instrument par sa signification même (« *significando causant* ») ; toute modification essentielle de celle-ci le rend inapte à sa fonction » (p. 1042).

* *

5. — C'est de la théologie et non de l'apologétique (bien que ces deux aspects se rejoignent) qu'a voulu faire le R. P. C. DUMONT dans *Unité et diversité des signes de la Révélation* [1].

La théologie, écrit-il, s'est préoccupée des divers signes de la Révélation. Mais, parce que ceux-ci sont dits « arguments » pour notre foi, l'étude qu'on en a faite s'est déroulée selon la perspective apologétique... On admettra cependant sans difficulté que ce point de vue n'est pas le seul possible. Indépendamment de toute référence à la conversion ou à la légitimation rationnelle de la foi, il est loisible de considérer le miracle, la prophétie, l'Eglise visible, comme des actes à ce point liés à la Révélation, qu'ils en sont — d'une manière qu'il s'agirait du reste de préciser — l'expression significative. Tandis que l'apologétique s'efforce d'indiquer *comment* les signes produisent la foi, une étude poussée sur un autre plan aurait à dire *pourquoi* la Parole divine entraîne, comme une suite inévitable, l'existence de signes : point de vue dogmatique, par conséquent, qui trouve sa place dans une recherche concernant la Révélation prise en elle-même (p. 133).

On saisit le point de vue de l'A. Il s'agit de rappeler que la Révélation, Parole de Dieu, apporte la vie au monde. La Nature et l'Histoire sont transformées par le Verbe de Dieu ; ne faut-il donc pas admettre que des *signes visibles* de cette totale nouveauté apparaissent quasi nécessairement? A ce titre, le miracle est un geste de résurrection, devenu possible dans une nature que gouverne le Ressuscité. Les miracles évangéliques « qui coulent comme spontanément des mains du Christ ne sont rien d'autre que les effets sensibles, saisissables aux yeux, de la présence du Règne sur la terre » (p. 136). Mais, rattachés intrinsèquement à l'avènement du royaume, les miracles sont du même coup, liés d'une façon indissoluble à la Résurrection. « La Résurrection est le terme final de cette merveille qu'est le Dieu Incarné. En conséquence, tout miracle reçoit une ordination intrinsèque au suprême miracle du Corps glorieux du Christ » (p. 140). — La prophétie, de son côté, est bien plus que l'annonce d'événements futurs : elle engage dans l'Histoire la totalité du temps eschatologique. C'est par là que la Révélation exige la prophétie et qu'elle est, sous un certain rapport, prophétie par elle-même.

L'homme, simple créature, ne peut discerner Dieu, dans les temps provisoires de sa condition terrestre, qu'en passant par le truchement de ses facultés d'homme. Si donc la Révélation est perceptible à l'homme — et elle doit l'être — il faut qu'elle soit perceptible par des signes qui atteignent aussi toute l'extension de la sensibilité humaine. Or il n'y a que deux dimensions qui fixent ce monde dans sa condition extensive : la durée et l'espace. C'est donc aussi dans l'Histoire et dans la Nature, que seront visibles les signes saisissables par la sensibilité. Quand donc le dogme nous dit que les signes certains de la Révélation sont surtout le miracle et les prophéties, il énonce là non pas une simple vérité de fait, mais l'ordre nécessaire de la réalité. Il serait même légitime d'aller plus loin que le Concile et de dire que la Révélation n'apparaît par des signes visibles *que* dans les miracles et les prophéties (p. 145).

Le miracle et la prophétie se continuent dans l'Eglise : le signe vivant et toujours actuel de l'Eglise concentre en lui-même toutes les virtualités du miracle et de la prophétie. Il est facile de le montrer en commentant le texte du concile du Vatican sur l'Eglise, « motif de crédibilité et témoignage irréfragable de sa mission divine ».

Quelle que soit la diversité des signes, leur unité s'affirme en ce qu'ils sont tous concentrés en la Personne du Christ, dont ils affirment la présence dans la vie intérieure de l'Eglise.

* *

6. — La christologie a retenu l'attention de deux auteurs : *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique* (I. de la POTTERIE, S. J.) [2] ; *La psychologie du Christ* (J. GALOT, S. J.) [3].

La théologie, interprète de la doctrine traditionnelle, rapporte l'onction du Christ au moment même de l'Incarnation, consécration de l'humanité de Jésus par la divinité. Mais cette conception ne se trouve pas chez les auteurs néotestamentaires:

L'Epître aux Hébreux mentionne une onction du Christ au moment de l'Ascension, mais on notera que c'est uniquement par application au Christ glorieux d'un psaume d'intronisation royale (qui parle entre autres d'une onction avec l'huile d'allégresse) ; l'Eglise primitive ne semble pas avoir utilisé de façon indépendante (c'est-à-dire en dehors d'une citation) le vocabulaire de l'onction à propos de la résurrection. Le véritable et, en un sens, l'unique contexte où le Nouveau Testament parle de l'onction du Christ, c'est celui du *baptême* (p. 250).

L'A. fait l'exégèse des textes relatifs à une onction du Christ : onction au baptême (Luc, IV, 18 ; cf. Act., IV, 27 ; X, 38) ; onction du serviteur (Act., IV, 24-28 ; cf. X, 37) ; onction à l'Ascension (Hebr., I, 9).

A quel genre d'onction faut-il songer pour ces textes ?

Il n'est nulle part question d'une onction sacerdotale du Christ. L'onction à l'Ascension est une métaphore pour désigner l'allégresse au moment où le Christ commence à exercer son pouvoir *royal*. Quant à l'onction du baptême, par laquelle Jésus a été oint d'Esprit Saint et de puissance, elle est de type *prophétique*. L'expression de Act., IV, 27, par contre (« ton serviteur que tu as oint ») rapproche le thème de l'onction et celui du serviteur, et, par le fait même, établit une relation entre le baptême et la Passion ; dans la formule stéréotypée de cette prière des Actes, l'idée d'onction n'est plus à considérer spécifiquement sous l'angle prophétique : elle signifie simplement qu'au baptême Jésus a reçu de Dieu une mission à accomplir, celle du Serviteur souffrant.

Le fait qu'au moment du baptême s'ouvre ainsi la perspective du Calvaire, donne à l'onction au Jourdain

[1] C. Dumont, S. J. *Unité et diversité des signes de la Révélation*, févr. 1958, p. 133-158.

[2] I. de la Potterie, S. J. *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, mars 1958, p. 225-252.

[3] J. Galot, S. J. *La psychologie du Christ*, avril 1958, p. 337-358.

une résonance nouvelle. Faut-il en conclure... que cette onction est mise là en rapport direct avec le ministère sacerdotal de Jésus ? Théologiquement peut-être. Mais du point de vue exégétique, rien ne laisse soupçonner que les auteurs du Nouveau Testament (pas même celui de l'épître aux Hébreux) aient lié les deux thèmes de l'onction du Christ et de son sacerdoce (p. 250).

* *

7. — L'étude du P. GALOT nous ramène aux thèses du P. Galtier sur l'unité du Christ et aux critiques formulées à leur sujet [4]. En fait, c'est une vue d'ensemble sur *La psychologie du Christ* et une appréciation mesurée et objective des thèses en présence.

Faut-il reconnaître au Christ un « moi » humain ? — L'A. critique d'abord l'*Assumptus Homo* du P. Déodat de Basly, repris récemment par divers auteurs, dont l'un a vu son opuscule mis à l'Index.

Le principe fondamental en cette matière nous semble devoir être celui-ci : il n'y a pas de divorce entre le plan ontologique, et il ne s'agit pas de compenser, par une autonomie psychologique poussée au maximum, l'unité ontologique de personne qu'on doit admettre. On ne peut, comme le P. Seiler avait voulu le faire, affirmer une personnalité psychologique humaine tout en intégrant cette personnalité au plan métaphysique dans la personne du Verbe. L'expression dont se sert le P. Galtier à propos du « moi » empirique humain du Christ : « personnalité psychologique ou morale », est également dangereuse ; certes pareille expression désigne, plutôt que le fait de la personne, les qualités propres à telle personne ; mais il reste que d'habitude on parle de personnalité là où il y a personne (p. 345).

L'encyclique *Sempiternus rex* (15e centenaire de Chalcédoine) a mis en garde les théologiens contre la conception d'une nature humaine dans le Christ comme constituant une sorte de sujet *sui juris*. Si le texte de l'encyclique paraît laisser la liberté de discussion sur le moi humain du Christ (?), il indique cependant l'orientation selon laquelle doit être abordé le problème.

Il est certain que le Christ a eu une conscience humaine ; il faut donc reconnaître, dans l'unité de sa personne, deux consciences, l'une humaine, l'autre divine : deux consciences entre lesquelles il ne saurait y avoir confusion. Mais la conscience humaine crée-t-elle un « moi » humain ?

S'il y a dans le Christ une unique personne divine, le « moi » de la conscience humaine du Christ ne peut désigner que cette personne : il doit lui être identique. Dans sa conscience humaine, le Christ perçoit son « moi » qui est celui du Fils de Dieu. Il n'y a donc pas en lui de « moi » humain ; il y a conscience humaine d'un « moi » divin. Que ce « moi » divin prenne dans la conscience humaine une coloration foncièrement différente de celle qu'il possède dans la conscience divine, c'est indéniable vu la différence qui sépare conscience humaine et conscience divine. Cette différence n'est nullement atténuée par l'union hypostatique, puisque celle-ci n'opère aucune confusion des natures. La conscience humaine du Christ fonctionne comme une autre conscience humaine et nullement à la manière de la conscience divine. Mais la différence si grande laisse subsister l'identité du « moi ». C'est un « je » divin qui prend humainement conscience de lui-même (p. 347-348).

Mais comment le Christ a-t-il eu connaissance humaine de sa personnalité divine ? Par la vision béatifique ? Cette solution, imaginée par le Père Galtier, est à coup sûr insuffisante, sinon fausse : vision n'est pas conscience. La solution proposée par le P. Galot semble plus conforme aux exigences à la fois du mystère de l'Incarnation et de la psychologie humaine :

L'incarnation n'est rien d'autre que le franchissement, par la personne du Verbe, de la distance qui sépare Dieu de l'homme. La disproportion a donc été comblée. Il semble qu'on doive dire que l'Incarnation a entraîné, pour la nature humaine assumée, une élévation ontologique surnaturelle qui accorde son activité au « moi » divin du Verbe. Cette élévation permet à l'activité humaine de conscience d'être mise en branle par un « je » divin et de percevoir réflexivement le « moi » divin. On peut comparer cette élévation ontologique à celle du *lumen gloriæ,* qui rend les élus aptes à voir Dieu, mais en ne négligeant pas les profondes différences... entre la conscience humaine du Christ et la vision béatifique (p. 352).

Dans ce cas, peut-on parler d'autonomie de la psychologie du Christ ? — D'une part, il faut admettre dans le Christ une psychologie fonctionnant selon les lois de la nature humaine. Mais s'il y a pleine autonomie dans l'ordre de la nature, il y a en même temps dépendance totale dans l'ordre de la personne. Nous voudrions citer intégralement les pages consacrées par G. à cette position doctrinale, conforme au principe posé par le concile de Chalcédoine : les insuffisances de l'explication proposée jadis par Tixeront, plus récemment par Galtier, la réaction de Jugie dans le *D. T. C.* (art. *Monothélisme,* x, 2311), les exagérations dans certaines expressions de Dom Diepen, l'aveu de la difficulté à rendre raison de « la dépendance de la psychologie humaine à l'égard du Verbe », dépendance d'un genre unique qui ne se vérifie que dans l'union hypostatique :

Cette dépendance ne peut s'exprimer que dans les termes de la causalité exercée par une personne sur ses actes. Cette causalité ne se ramène proprement à aucune des catégories classiques de causalité, bien qu'on puisse la rapprocher de la causalité efficiente ; en effet ces catégories visent les actions opérées par une nature. Or ici, bien qu'il s'agisse d'actions opérées par une nature, comme c'est toujours le cas, nous considérons, à l'intérieur de ces actions, la causalité exercée non par la nature mais par la personne. Cette causalité est difficile à définir ; cependant nous la connaissons suffisamment par l'expérience que nous avons de diriger nos actes conscients... Ils ne sont pas seulement déterminés et spécifiés par une nature, notre nature humaine ; ils proviennent de notre personne et reçoivent d'elle une détermination fondamentale. Il faut distinguer dans notre activité une causalité qui résulte de notre nature d'homme, causalité de la forme et de la matière, et une causalité appartenant à notre personne comme telle. On pourrait appeler cette dernière causalité la causalité strictement personnelle...

Notre « Je » humain exerce cette causalité sur nos actes ; le « je » divin du Fils de Dieu exerce une causalité de ce genre sur tous ses actes humains. En vertu de cette causalité, il est personnellement respon-

[4] Voir P. Galtier, S. J. *L'unité du Christ. Etre... Personne... Conscience,* Paris, 1939. Cf. *Ami,* 1948, p. 402. — Voir aussi dans l'*Ami,* la recension de l'opuscule du P. Seiler, 1950, p. 573 et surtout en 1951, p. 325 la question de la christologie du P. Déodat de Basly reprise et critiquée par dom Diepen.

sable de ses actes, qu'il commande et qui sont vraiment siens.

En ce sens, la dépendance de la psychologie humaine du Christ est totale... (Mais) cette dépendance totale vis-à-vis de la personne n'entraîne aucune pénétration de la nature divine dans les opérations humaines. Il faut sauvegarder jalousement l'autonomie de la nature humaine, qui agit suivant ses lois propres. C'est le grand mérite du P. Galtier d'avoir souligné l'autonomie de la psychologie humaine du Christ, en nous prémunissant contre la vieille tentation du monophysisme (p. 357).

L'irénisme d'une telle étude fait apprécier et son objectivité et la vérité des critiques qu'elle comporte.

* *

8. — Revenons au R. P. Renwart, avec une étude sur *Le baptême des enfants et les limbes* [5], à propos d'un document pontifical récent. Il s'agit du sort des enfants morts sans baptême. Voici le document (*Saint-Office*, 18-II-1958) :

En divers endroits la coutume s'est implantée de différer l'administration du baptême pour des motifs spécieux, soit de facilité, soit de nature liturgique. Peuvent aussi favoriser cette dilation certaines opinions *dépourvues de fondement solide* sur le sort des enfants morts sans baptême.

C'est pourquoi cette Suprême Sacrée Congrégation, avec l'approbation du Souverain Pontife, avertit les fidèles que les enfants, selon la prescription du canon 770, doivent être baptisés le plus tôt possible. Elle exhorte de même curés et prédicateurs à insister sur l'accomplissement de ce devoir.

Nous n'avons pas l'intention de revenir sur un sujet qu'en ce qui nous concerne personnellement nous considérons comme épuisé ; mais l'article de R. devait être signalé comme plaidant quelque peu en faveur d'une thèse accueillie jadis par la *N. R. Th.*, thèse admettant pour les petits enfants morts sans baptême la possibilité d'un choix final pour ou contre Dieu dans l'instant indivisible « qui inaugure le nouvel état et clôt l'état antérieur »; c'est-à-dire à l'heure même de la mort. Nous comprenons ce souci. En note, p. 461, l'A. fait état de la mise à l'index de l'ouvrage du P. Getino, prétendant « que cet acte final s'accompagnait d'une telle illumination que le salut de tous en était pratiquement assuré ». Ce serait « pour avoir été uni accidentellement à des positions condamnables et condamnées » que la censure a frappé le livre et cette réprobation « n'a pas peu contribué à faire tort à l'hypothèse « séduisante par tant d'aspects » de l'acte final ».

Nous croyons que l'hypothèse a été condamnée *pour elle-même*. Voici, en effet, la note officieuse qui accompagnait la condamnation :

« Dans ledit volume, on défend une étrange théorie qui a cours, concernant une prétendue illumination spéciale que les âmes recevraient de Dieu au moment de leur séparation du corps, grâce à laquelle elles se convertiraient intimement et parfaitement au Créateur et seraient ainsi justifiées et sauvées. Il n'est pas nécessaire, certes, de beaucoup de paroles pour faire comprendre combien grave est le danger qui se cache sous ces théories qui, non seulement n'ont aucun fondement dans la Révélation, mais sont même en contradiction avec elle et avec le sentiment de l'Eglise. »

(*Osservatore romano*, 6 mars 1936).

III. — VARIA

Les études publiées dans Gregorianum sont extrêmement variées et toujours d'un intérêt captivant. Il n'est pas indiqué toutefois dans une chronique de théologie — dont les dimensions sont d'ailleurs limitées — d'analyser tous les articles parus au cours des derniers mois. Signalons toutefois d'un simple mot, dans les deux derniers fascicules de 1957, une étude documentée du Père D. Grasso, *La conversion et l'apostasie de George Tyrell* ; dans le 1er fascicule de 1958, *La motion du bien* (J. de Finance), *Saint François de Sales à l'école des âmes* (A. Liuima).

1. — Concernant la théologie proprement dite, le P. Zoltan Alszeghy, dont l'an dernier nos lecteurs ont pu apprécier *Nova creatura* (*Ami*, 1957, p. 181), étudie *L'effort corporel de l'Extrême Onction* [6], sujet en réalité fort peu exploré par les théologiens.

Incertitude, semble-t-il, quant à l'efficacité de ce sacrement. Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce ; or, en parlant de l'onction des malades, les sources semblent indiquer comme son effet propre, non un bien spirituel, mais la santé du corps. Quel est donc le bienfait procuré par ce sacrement en dehors de la rémission des péchés éventuellement non pardonnés ?

Les plus anciens documents attribuent aux onctions du baptême et (en Orient) de la pénitence un effet corporel (*Tradition apostolique, Sacramentaire de Sérapion, Constitutions apostoliques*). Même attribution dans les documents postérieurs et l'on peut ainsi affirmer que des onctions faites aux malades, le premier millénaire chrétien attendait un bienfait corporel tout autant qu'un secours spirituel. Mais avec la théologie scolastique, la situation change. Au XIIe siècle, il existe encore un intérêt notable pour la guérison corporelle produite par le sacrement, mais déjà on observe une tendance à parler uniquement d'effet spirituel. La grande scolastique et la théologie de la contreréforme accordent une primauté évidente à l'efficacité spirituelle. De sérieuses difficultés apparaissent pour expliquer l'effet corporel. Actuellement, « dans la conscience des fidèles, l'espérance d'une guérison corporelle au moyen du sacrement n'est pas vive ; si l'on veut obtenir une guérison corporelle par des moyens spirituels, on emploie de l'eau de Lourdes ou des reliques ».

Il n'est peut-être pas exagéré de parler ici d'une antinomie entre une explication d'optimisme et une théorie d'expectative très conditionnée. Pour résoudre cette antinomie, il convient de considérer d'abord les effets spirituels du sacrement. L'efficacité de l'extrême-onction est certainement « spirituelle », en ce sens que la guérison corporelle n'est pas uniquement l'effet de la causalité maté-

[5] L. Renwart, S. J. *Le baptême des enfants et les limbes, à propos d'un document pontifical récent*, mai 1958, p. 449-467.

[6] Z. Alszeghy, S. J. *L'effetto corporale dell'Estrema Unzione*, *Gregorianum*, 1957, p. 385-405.

rielle de l'onction, mais aussi de la causalité sacramentelle, par le moyen de la grâce de Dieu. L'A. examine les différentes hypothèses émises par les théologiens pour expliquer l'influence indirecte du spirituel sur le corporel. La grâce spirituelle est cependant au premier plan : c'est là d'ailleurs un dogme de foi contenu dans le texte de S. Jacques et fondé sur la tradition apostolique : « jamais l'onction des infirmes ne fut ordonnée *seulement* au bienfait de la guérison ».

La solution préconisée par l'A., interprète ainsi le texte de S. Jacques : « L'onction « sauve » donc le malade, en lui conférant une aide *en faveur de l'âme et du corps*. » La question est donc de savoir quelle relation existe entre ces deux aspects de l'efficacité sacramentelle.

Deux opérations distinctes ? — Solution peu satisfaisante. Les paroles liturgiques, énumérant les différentes parties du corps, indiquent que c'est *toute* la personne du malade qui est touchée par l'efficacité du sacrement. Dans un sens analogue. S. Paul a écrit : « Ipse *Deus pacis sanctificet vos per omnia ut* integer spiritus vester et anima et corpus *sine querela in adventu Domini Nostri Jesu Christi servetur* » (I Thess., v, 23). Donc, et simplement, unité des deux aspects dans la même efficacité sacramentelle, et dans la mutuelle dépendance de ces deux aspects du « salut » du malade. L'extrême-onction n'exerce pas son influence sur l'âme séparée du corps, ni sur le corps abstraction faite de l'âme, mais bien sur l'unité vivante qu'est la personne entière, spirituelle et corporelle. C'est également vrai en un certain sens des autres sacrements ; mais en eux, l'importance de l'âme attire sur elle toute l'attention des fidèles. Dans l'extrême-onction, le grand affaiblissement du corps donne relief à l'aspect corporel de l'influence sacramentelle.

Que sera donc cet aspect corporel du « salut » du malade ? C'est la guérison de toutes les faiblesses que peut éprouver le malade en lui-même, conséquence de la perte de l'intégrité première ; restitution en particulier de la sujétion du corps à l'âme, sujétion nécessaire pour permettre au malade d'atteindre sa fin dernière. Ainsi la grâce sacramentelle de l'extrême-onction sera

> un secours accordé à la personne entière pour vivre intensément sa vie surnaturelle, nonobstant la difficulté particulière inhérente à la maladie. Ce secours a un aspect spirituel, décrit par le concile de Trente ; mais aussi un aspect corporel : secours accordé au corps afin qu'il ne fasse pas obstacle à l'envol de l'esprit, secours qui restitue partiellement l'ordre entre les diverses facultés par rapport à la finalité totale de la personne.

* *

2. — Le deuxième fascicule de 1958 de *Gregorianum* doit retenir très spécialement l'attention du théologien. Il accueille, en effet, les conférences données au cours de la troisième semaine théologique tenue à l'Université grégorienne, du 23 au 27 septembre 1957. Le thème général en est : « *Le Christ vainqueur de la mort* »[7].

Le thème est développé en quatre parties : théologie dogmatique : théologie biblique ; critique et apologétique ; liturgie et ascétique.

La première partie s'ouvre par une mise au point de la doctrine catholique concernant la résurrection des morts. C'est le Maître du Sacré Palais lui-même, le P. Luigi CIAPPI, O. P. qui a posé ainsi les bases nécessaires à toute réflexion théologique sûre[8]. Trois autres conférences développent le thème proprement théologique, toutes trois par des professeurs de la Grégorienne : le Père ALFARO traite de la manière dont le Christ glorieux continuera éternellement à révéler le mystère de la paternité divine[9] ; — le P. VAN ROO s'efforce de préciser la nature de la causalité instrumentale de la résurrection du Christ dans l'ordre de la grâce[10]; — le P. WRIGHT enfin parle de la consommation de l'univers dans le Christ : le Christ est « la fin de l'univers »[1].

La théologie biblique s'inspire surtout de saint Paul. Le mystère de la résurrection du Sauveur est un des points sur lesquels l'exégèse contemporaine s'est penchée avec le plus de faveur. Le P. LYONNET, professeur à l'Institut Biblique Pontifical, montre la valeur sotériologique de la Résurrection[2], sujet à peine entrevu quand le P. Prat publiait jadis sa « *Théologie de S. Paul* » et qui, depuis, a inspiré tant d'auteurs :

> Si l'on fait abstraction de la résurrection, la mort du Christ risque de ne point apparaître comme une victoire, mais tout au plus comme l'acquittement d'une dette. C'est pourquoi l'Ecriture et les Pères, y compris S. Thomas, ont évité de construire leur synthèse de la rédemption exclusivement sur la considération de la causalité méritoire ; S. Thomas a tout ordonné autour de la causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ ; l'Ecriture présente le schème plus imaginatif du retour à Dieu ; dans les deux cas, mort et glorification du Christ restent étroitement associées. Et l'on comprend sans peine que S. Paul puisse déclarer que le Christ « a été livré pour nos péchés et qu'il est ressuscité pour notre justification » (Rom., IV, 25), (p. 315).

Le *sacerdoce céleste du Christ* dans l'épître aux Hébreux fait l'objet d'une étude du P. THÉODORIC de Castel S. Pietro, capucin[3]. L'exégèse du texte paulinien permet à l'A. de prendre position en face de trois interprétations du sacrifice céleste : celui-ci serait l'unique sacrifice réel offert par le Christ, la mort subie au Calvaire n'ayant aucunement caractère de sacrifice (thèse socinienne, acceptée par certains protestants, thèse hérétique) ; — tout en admettant la pleine valeur sacrificielle de l'oblation faite à la croix, l'épître aux Hébreux permet d'affirmer l'existence d'un sacrifice céleste, dans lequel, sans effusion de sang et sans souf-

[7] « *Christus Victor mortis* », 1958 (fasc. 2). — Vient de paraître en un volume.

[8] L. Ciappi, O. P. *La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica*, p. 203-221.

[9] J. Alfaro, S. J. *Cristo glorioso revelador del Padre*, p. 222-270.

[10] W. A. Van Roo, S. J. *The Resurrection of Christ, Instrumental Cause of Grace*, p. 271-284.

[1] J. H. Wright, S. J. *The Consummation of the Universe in Christ*, p. 285-294.

[2] S. Lyonnet, S. J. *La valeur sotériologique du Christ selon saint Paul*, p. 295-318.

[3] Teodorico da Castel S. Pietro, O.F.M. Cap. *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei*, p. 319-334.

france, Jésus perpétue l'offrande de lui-même à Dieu (thèse de l'Ecole française et de plusieurs contemporains) ; — toute idée de sacrifice actif doit être exclue ; Jésus, demeurant toujours en état de victime immolée, implore par sa seule présence, le salut de l'humanité (de la Taille ?). L'A. semble, dans sa conclusion, retenir comme solution vraisemblable l'idée d'une oblation céleste de la victime à immoler ou déjà immolée. Si l'*immolation* réelle est inconciliable avec l'état glorieux du Christ, l'*offrande* d'une immolation passée est tout à fait conciliable. L'unicité du sacrifice du Christ ne doit pas faire difficulté : la messe renouvelle mystiquement le sacrifice de la croix, sans cependant contredire à cette unicité.

Quelques pages sont consacrées à l' « eschatologie intermédiaire » de S. Paul, par Mgr GAROFALO, professeur au Lateranum [4]. Que faut-il entendre par cette eschatologie ? Est-il vrai que, dans la pensée de S. Paul et dans la croyance des premiers chrétiens il n'y a pas place pour l'immortalité de l'âme après la mort, mais simplement attente inconsciente de la résurrection des corps et, simultanément, des âmes ? Thèse soutenue par Oscar Cullmann (*Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ? Le témoignage du N. T.*, Neuchâtel, 1956). Nonobstant le manque de doctrine *explicite* concernant l'immortalité de l'âme, l'A. maintient qu'il n'est pas possible d'attribuer à S. Paul une pareille doctrine.

La dernière étude de théologie biblique, due au P. TROMP [5], nous aide à comprendre, à la lumière des conceptions médicales et physiologiques de l'époque, certaines locutions difficiles de l'Apôtre relatives à l'action exercée par le Christ dans l'Eglise qui est son Corps, *Caput influit sensum et motum* (Col., II, 19 ; Eph., IV, 16).

La partie critique et apologétique étudie d'abord *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de S. Marc* (XV, 40-XVI, 8) [6]. Problème de critique littéraire, qui aboutit dans ses conclusions à montrer comment une ancienne histoire de la passion a dû fournir un modèle aux synoptiques et à S. Paul (dans le ch. XV de la Iª Cor.) et présenter une suite contenant les récits de la mort de Jésus, de son ensevelissement, de la manifestation de la résurrection le troisième jour et vraisemblablement aussi un récit des apparitions à Pierre et aux Douze. Et comme confirmation l'A. invoque les discours des Actes, qui fournissent des renseignements valables sur la prédication primitive : « On ne peut prétendre qu'ils témoignent d'un silence où cette prédication aurait laissé la découverte du tombeau vide » et « leur témoignage rejoint plutôt celui de la Première Epître aux Corinthiens, dont la confession de foi (c. XV) paraît contenir une allusion au tombeau trouvé vide ». — Le P. PRUMM, spécialiste de l'histoire des mystères païens, rappelle la comparaison faite entre la résurrection du Christ et les prétendus dieux morts et ressuscités de l'Hellénisme [7]. Rapprocher de la Résurrection de Jésus les légendes païennes pour infirmer la réalité de ce grand miracle, c'est fermer les yeux au dogme central du christianisme; l'Incarnation, qui ne pouvait être dans la phase primitive du christianisme un produit de l'inconscient, alors qu'elle appartenait à la conscience la plus vive et servait précisément à discriminer d'une façon incontestable la religion du Christ des cultes païens. — Intéressantes au premier chef les observations médico-psychologiques, proposées par le P. MARCOZZI, sur les faits concernant (la mort et) la résurrection du Christ [8].

La liturgie est, on le sait, entièrement centrée sur le mystère du Christ, qui sacrifia pour nous sa propre vie et qui fut glorifié par son Père. Le renouveau liturgique semble avoir contribué à fixer davantage l'attention des fidèles sur le mystère de la résurrection. Deux conférenciers, les PP. RAES et SCHMIDT parlent du Christ ressuscité, le premier dans la liturgie byzantine [9], le second dans la liturgie romaine [10]. Pour conclure la série des conférences, le P. MENDIZABAL présente le progrès de la vie spirituelle comme une participation progressive à la résurrection du Christ [1].

Cet ensemble d'études est une merveilleuse présentation, sous des aspects très divers, des richesses doctrinales, scripturaires, historiques, liturgiques et spirituelles que l'esprit humain, éclairé des lumières de la foi, peut découvrir dans une méditation approfondissant le mystère du Christ ressuscité.

* *

3. — La REVUE THOMISTE a publié depuis plus d'un an plusieurs articles que l'on regrette de n'avoir pas encore signalés. Le dernier fascicule de 1956 présente, du R. P. A.-M. DUBARLE, un complément à l'étude recensée dans l'*Ami* (1957, 183). Il s'agissait alors du péché originel dans S. Paul; il s'agit maintenant du *Péché originel dans les livres sapientiaux* [2]:

> Toute l'ampleur du mal de l'humanité, décrit dans le récit d'Eden, n'a été perçue qu'une fois proclamée la Bonne Nouvelle du salut. Le mouvement sapientiel atteste qu'il y eut des incertitudes assez longues dans la maturation de la doctrine du péché originel. Quand ils ont recouru à l'explication du mal par la peine d'un péché, les sages n'ont pas été pressés de rechercher d'autres causes que celles actuellement observables, fautes de l'individu ou de ses ascendants immédiats. Parallèlement ils ont cherché la manifestation de la rétribution providentielle d'abord dans les événements de la vie présente, avant d'enseigner très tardivement

[4] Mons. S. Garofalo. *Sulla « escatologia intermedia » in S. Paolo*, p. 335-352.

[5] S. Tromp, S. J. « *Caput influit sensum et motum* ». *Col.* II, 19 *et Eph.*, IV, 16, *in luce traditionis*, p. 352-366.

[6] Ed. Dhanis, S. J. *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc*, p. 367-410.

[7] K. Prümm, S. J. *I cosidetti « dei morti e risorti » nell'ellenismo*, p. 411-439.

[8] V. Marcozzi, S. J. *Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S.* p. 440-462.

[9] H. Schmidt, S. J. « *Paschalibus initiati mysteriis* », p. 463-480.

[10] A. Raes, S. J. *La risurrezione di Gesù Cristo nella Liturgia bizantina*, p. 481-493.

[1] L. M. Mendizabal, S. J. *La vida espiritual como participacion progressiva de la resurreccion de Cristo*, p. 494-524.

[2] A. M. Dubarle, O. P. *Le péché originel dans les livres sapientiaux*, Rev. thomiste, oct.-déc. 1956, p. 597-619.

l'existence de sanctions futures. A côté de la notion de châtiment les sages ont admis celle d'épreuve, pour rendre compte des misères de l'existence : aussi n'avaient-ils pas un besoin aussi pressant de la doctrine du péché originel, pour expliquer les traits universels de la douloureuse condition humaine...

Bien qu'ils ne présentent qu'une allusion fugitive et bien incomplète à une déchéance originelle (Eccli., xxv, 24), les sapientiaux ont quelque chose à dire dont il faut tenir compte. Ils doivent prévenir les formules abusivement simplificatrices, faisant remonter à la première chute tous les maux de l'humanité. Ils peuvent être considérés comme les précurseurs et les cautions du mouvement théologique qui, à partir de S. Augustin, s'est efforcé de mettre en lumière ce qui restait de bon dans la nature humaine, malgré les blessures du péché ».

* *

4. — Dans l'*Encyclopedia eucaristica* de Mgr Piolanti, le P. Bouessé, O. P., a publié *La présence du Christ dans l'eucharistie.* Le même numéro de la *Revue thomiste* donne le texte français de cette remarquable étude [3]. C'est l'explication théologique du « *per modum substantiæ* » qui est ici présentée sous tous les aspects qu'elle comporte. Explication métaphysique au premier chef, reposant sur la notion de substance et d'accident et de conversion de substance à substance avec relation de présence réelle grâce aux accidents.

« Dans l'Eucharistie, demeurent totalement inchangées du fait de la conversion consécratrice, les substances du corps et du sang du Sauveur; seules changent, et totalement, les substances de pain et de vin. Et cependant, du fait de ce changement, le seul voulu et effectué directement, parce que directement signifié, un autre changement a été effectué, indirectement, parce qu'indirectement signifié, c'est le détachement des accidents eucharistiques de leurs substances connaturelles, le fait qu'ils ne soient plus reliés avec elles du lien d'émanation qui était le leur, comme du lien de finalisation qu'elles exerçaient sur eux et qui faisait qu'ils désignaient naturellement aux hommes les substances dont ils étaient l'efflorescence, les propriétés. Avec les substances du corps et du sang qui ont succédé par conversion totale des substances qui étaient les leurs, les paroles consécratrices, parce que conversives ou transsubstantiatrices, ont établi un rapport nouveau, une relation réelle chez les accidents de pain et de vin et cela, parce que, par la volonté et puissance de Dieu, ces accidents sont demeurés intacts sous la désignation des paroles qui par eux ont atteint les substances sacrées comme terme de leur efficacité. Ainsi, est-ce chez eux qu'est l'innovation eucharistique, non dans les substances, terme de la transsubstantiation : et cette innovation est relation précise de désignation, de signification, de finalisation surnaturelle exprimée par la vérité verbale : *Ceci est le corps du Christ, ceci est son sang.* C'est la constitution, pour ainsi parler, d'un composé surnaturel entre les accidents eucharistiques du pain et du vin consacrés, avec les substances sacrées, terme de la consécration : c'est le sacrement l'Eucharistie dans sa constitution permanente de signe ou de symbole contenant vraiment l'Auteur de la sainteté, qui s'offre en nourriture spirituelle aux êtres humains régénérés par le baptême. Aux « touts artificiels » que sont le pain et le vin, produits manufacturés par l'homme, ont succédé, par conversion, de par la toute-puissance de Dieu, deux « touts artificiels », le « sacrement du corps » et le « sacrement du sang » de Jésus, œuvres confectionnées par Dieu, œuvres surnaturelles, le Pain de vie, la Boisson d'immortalité. »

C'est là, pensons-nous, le passage essentiel de l'explication théologique, conforme à la pensée même de S. Thomas d'Aquin. L'explication est difficile à saisir pour les simples fidèles : elle rend compte cependant, d'une façon satisfaisante pour l'esprit habitué aux subtilités métaphysiques, et de la présence réelle, et de la localisation du corps et du sang du Christ grâce aux accidents eucharistiques, et de la multiplication des présences eucharistiques sans multiplier le corps présent, et de la disparition de cette présence quand disparaissent ou se corrompent les espèces sacramentelles. Explication qu'on ne peut pousser plus avant...

* *

5. — Le même P. Bouessé, dans la *Revue thomiste* de juill.-sept. 1957, a fait une critique assez vive du livre de Mgr Journet, *La Messe, Présence réelle du sacrifice de la Croix* (cf. *Ami,* 1957, p. 466). Mgr J. proposait une explication du sacrifice de la messe en invoquant la « présence » du sacrifice de la croix à l'autel. Le théologien dominicain l'estime insuffisante [4].

Relevons simplement la difficulté d'ordre théologique :

Pour S. Thomas, écrit Mgr J., « la Passion du Christ est trop haute pour être immergée tout entière dans un moment de la durée pareil aux autres... ; mais touchée par la vertu divine transcendante à l'espace et au temps et qui use d'elle comme d'un organe, *elle peut atteindre efficiemment comme présentes, par son contact spirituel, toutes les générations de la nouvelle économie du monde,* déjà partiellement par les sacrements de la Loi nouvelle et pleinement dans la messe... Dès lors... la Passion du Sauveur... apparaît *comme présente, par son efficience et son contact spirituel, à chaque moment des temps qui la suivent...* »

Certes, réplique B., S. Thomas enseigne cette efficace instrumentale des *acta et passa Christi in carne* et l'applique éminemment à la Passion du Sauveur. Mais n'est-ce pas une équivalence illusoire qu'identifier *efficience, vertu spirituelle* et *présence ?* Autre chose me paraît être l'efficace actuelle, un contact spirituel d'un événement passé « aux générations de la nouvelle économie du monde », autre chose la *présence* de cet événement passé à ces générations. « La présence opérative » et « réelle » de l'acte rédempteur, du sacrifice même de la croix aux générations qui suivent, est une présence d'opération spirituelle, d'opération réelle, c'est la présence de l'effet spirituel ; en ce sens, l'événement christique n'est pas immergé tout entier dans un moment de la durée ; ses effets spirituels demeurent ; ils s'égrènent dans le temps ; mais l'événement, en tant que tel, lui, a disparu ; il a été « immergé » comme tous les événements de l'histoire ; car cet événement humain, au plan humain, temporel, historique, s'est passé « dans un moment de la durée pareil aux autres »...

[3] H. Bouëssé. *La présence du Christ dans l'eucharistie,* p. 620-642. — Sur l'encyclopédie eucharistique de Mgr Piolanti, voir *Ami,* 1958, p. 159.

[4] H. Bouëssé. *Le sacrifice de la messe,* Revue thomiste, 1957, p. 499.

Il n'est pas douteux — et c'est l'enseignement explicite de S. Thomas — que toute la geste humaine du Christ en ce monde et en l'autre ait une efficace instrumentale dans la durée contemporaine, subséquente ou ultérieure. Il n'est pas douteux que cette efficace implique un contact d'opération entre *l'événement christique* et l'événement de sanctification et de glorification des générations humaines postérieures à la conception de Jésus. Les événements christiques en ce sens ne sont pas *immergés* dans l'histoire, dans le passé. Mais cette opération, ce contact, sont proprement d'ordre divin, car tel est l'ordre de la cause principale qui meut l'humanité de Jésus au salut des hommes. Ce qui déborde l'histoire et le passé dans les événements christiques est, au plan de l'efficience de sainteté, la puissance de Dieu qui les pénètre, les élève, les traverse et les utilise comme l'artiste utilise les instruments dont il se sert pour l'exécution de son œuvre. Voilà ce qui est présent proprement aujourd'hui de la Passion du Christ dans la communion eucharistique qui me sanctifie, de la Passion et de la Résurrection du Sauveur dans le baptême qui fait mourir à une vie de péché et ressuscite l'homme nouveau.

A ces effets qui s'effectuent aujourd'hui, ont concouru avec la toute-puissance de Dieu, les *acta et passa Christi in carne* qui ont eu lieu autrefois, à d'autres moment du temps ; mais ces événements christiques *ne sont plus* ; ils ont été et à leur humble plan d'événements historiques, ils ont été, ainsi que tout ce qui est humain en ce monde, happés par le temps. Il serait contradictoire de vouloir les rendre présents en leur existentialité passée et ce serait œuvre inutile ; ils ont eu lieu une fois pour toutes. Nul sacrement n'a pour objectif de renouveler leur présence ou de la multiplier Leur objectif est d'opérer la sainteté qu'ils signifient...

Et, d'après B., voici comment il faut comprendre la pensée de S. Thomas :

« Pourquoi S. Thomas n'a-t-il donc jamais osé écrire : « Dans l'eucharistie est offert le sacrifice de la croix », alors qu'il écrit qu'y « est offerte la victime de la croix » ; pourquoi, à la messe, de ce sacrifice de la croix, *dans sa vérité*, ne voit-il que *la commémoraison symbolique* et *les effets ?* Je pense que cette réserve vient du sens qu'il donne alors à *sacrificium, sacrum facere*, par opposition au *sacrum factum, hostia*, qu'il connaît et emploie; je pense qu'il distingue ici, toujours, l'événement qui n'a eu lieu qu'une fois, mais une fois pour toutes, qui a fait passer la sainte humanité du Christ, *sa chair* comme il dit, de l'état de *victime matérielle*, état de vie passible, en l'état de *victime formelle*, état de mort. Il est impossible et indésirable de renouveler cet événement passé ; il ne peut être que commémoré, dans l'offrande sacramentelle, *à partir d'une autre matière* évocatrice de la première, *dans* cette matière et *sous* son enveloppe, *dans sa conversion en la première*. Ainsi, l'unicité de sacrifice éclatera par l'unicité de la victime comme du prêtre ; seule diffèrera la manière dont cette victime sera offerte ; non seulement la manière sanglante ici et non sanglante là, mais sans entremise sacramentelle ici, sans l'intervention du pain et du vin, ni des ministres du Seigneur ; et là, par l'entremise de deux sacrements, celui de l'eucharistie et celui de l'ordre. Il s'agit, dans un cas, de *faire* la victime en l'offrant, *d'acquérir le droit au pardon de l'humanité pécheresse ;* il s'agit, dans l'autre, de *convertir nos oblations de la terre* (ainsi offertes à Dieu à l'instant même qui les consacre par conversion dans la victime rédemptrice en acte perpétuel d'offrande de soi), au corps et au sang du Christ en personne, toujours offert en sa gloire, avec ce qui subsiste en lui de la bienheureuse rédemption acquise au prix du sang répandu. Ainsi, *ce qui multiplie l'offrande sacramentelle n'est pas la présence multipliée du corps et du sang du Seigneur, du sacrifice de la croix, mais l'acte sacramentel du prêtre ministériel du Christ consacrant l'eucharistie.* »

Tout en reconnaissant la parfaite orthodoxie de la thèse de Mgr J., le P. Bouëssé ne peut s'empêcher de formuler un vœu, dénonçant une équivoque possible sous une formule qui tend à s'accréditer de plus en plus : « Ne serait-il pas convenable et bienfaisant d'exorciser cette préoccupation trop constante dans la littérature religieuse de ces dernières années à rechercher et à trouver dans la messe la *re*-présentation, la présence actualisée, renouvelée de la Passion, sous le prétexte que cette Passion est signifiée dans l'eucharistie ? »

* *

6. — Dans le même numéro, le P. CAMELOT, O. P., analysant la conception augustinienne du mot « *sacramentum* », s'attache à quelques textes lui permettant une approche de la définition augustinienne de ce mot et, à partir de cette définition, il signale quelques aspects majeurs de ce que pourrait être une théologie du sacrement chez S. Augustin [5].

Les théologiens sauront gré au savant professeur du Saulchoir d'avoir mis en relief l'importance majeure de la théologie augustinienne du *sacramentum*. Voici la conclusion de son enquête :

« Sans doute (cette théologie) ne s'exprime pas encore dans une construction synthétique pleinement élaborée, mais elle garde toute la richesse du sacramentalisme chrétien : elle ne se sépare pas de la liturgie et du culte. Le sacrement est un *rite*, un *symbole*, un *mystère* : trois aspects inséparables d'une unique réalité sacrée.

Dans l'ensemble très riche et très varié des rites chrétiens, la réflexion théologique commence à discerner quelques sacrements majeurs : baptême, confirmation, eucharistie, ordre ; mais surtout, et c'est sans doute son plus grand mérite, elle dégage et met en pleine lumière l'idée centrale du *signe* : le sacrement est une réalité sacrée, mais ce qui le distingue parmi tant d'autres réalités sacrées, c'est qu'il est *signe* sacré, *sacrum signum*. La causalité, que mettent déjà en relief d'autres théologiens, n'est pas au premier plan de la doctrine sacramentaire d'Augustin ; ou, plus exactement peut-être, l'efficacité sanctifiante est vue de l'intérieur de la signification et à travers elle.

Enfin — et ici Augustin, tout en restant dans la ligne d'Origène, apparaît très original et très grand — toute cette théologie du signe est centrée sur l'unique *res* de tous les *sacramenta*, *sacramenta* de l'Ecriture comme *sacramenta* du culte chrétien, le Christ, le Christ dans la totalité de son mystère : « Le Christ est la vie de tous les sacrements » (*Serm.*, x, 2 ; *P. L.*, XXXVIII, 93). »

* *

7. — Le fascicule 33 (juillet 1957) de LUMIÈRE ET VIE contient quatre séries de *Réflexions sur*

[5] P.-Th. Camelot. « *Sacramentum* », *notes de théologie augustinienne*, id., p. 450-498.

le miracle. « La doctrine du miracle n'est nullement un compromis entre la crédulité excessive, contre laquelle l'Eglise nous met en garde, et les exigences de la critique, dont elle dénonce également certains excès. Cet enseignement appelle un dépassement qui reconnaît, pour le bien même de la foi, les requêtes légitimes de la droite raison. Il invite l'esprit humain à s'incliner, moyennant de suffisantes garanties, devant les interventions divines qui le dépassent. Le miracle, dans l'Eglise, est à la fois très loin des signes réclamés par les Juifs et de la sagesse harmonieuse que préféraient les Grecs » (p. 4).

Nous savons ainsi en quelle direction sûre s'orientent ces « réflexions ».

Le P. A. George, S. M. veut examiner, en historien, « les miracles de nos évangiles »[6]. Se bornant aux synoptiques qui offrent déjà une matière abondante, il dresse d'abord l'inventaire de leurs récits ; il en définit les caractéristiques littéraires. Les amplifications qu'il faut reconnaître dans les récits de miracles selon la tradition synoptique ne peuvent diminuer leur valeur historique :

On peut toujours contester tel ou tel épisode, tel ou tel détail. Encore faut-il le faire pour des raisons valables Un résultat du moins est sûr : il n'est pas critique de rejeter en bloc tous les récits de miracles de Jésus. Si on le faisait, il faudrait encore expliquer la genèse de la foi en Jésus. Sans les miracles, ne serait-elle pas un miracle encore moins explicable ?

...Les récits de miracles posent le même problème que les évangiles dans leur ensemble. Par delà les épisodes de détail, ils obligent leurs lecteurs à prendre position devant Jésus. Il faut accepter son autorité surnaturelle ou la refuser (p. 16).

D'ailleurs ces signes sont pour Jésus une partie de sa mission. Ils en sont inséparables : insérés au milieu de la prédication qui forme l'activité essentielle de Jésus, ils en offrent des illustrations concrètes et frappantes.

Le Dr Béhague, ancien chef de clinique adjoint de la faculté de Médecine de Paris, donne ensuite le point de vue du médecin : « *Miracles et constats médico-physiologiques* »[7]. Les miracles de l'Evangile sont incontestables. Mais une observation rapproche les miracles de guérison opérés par Jésus et les guérisons actuelles : « On ne trouve dans les récits évangéliques aucun fait extraordinaire concernant l'absence d'un membre ou d'un segment de membre... Dieu ne paraît pas avoir rendu la marche à un amputé de la cuisse ou la préhension à un homme ayant perdu la main » (p. 23). « Jamais à Lourdes ou ailleurs, on n'a vu un membre repousser, même un segment de membre, même l'ongle d'un doigt »... (p. 29). Mais ce qui marque, dans les guérisons actuelles, le caractère miraculeux, c'est leur instantanéité. Quelques exemples suffisent à prouver cette affirmation :

Les faits extraordinaires reconnus comme miracles paraissent utiliser des déterminismes naturels mais avec une rapidité inconcevable scientifiquement parlant. Toutefois le retour de fonction d'un organe dont les lois physiologiques assurent qu'il est incapable d'agir échappe à la conception médicale du processus curateur... (p. 31).

Le miracle ne dépend que de la volonté de Dieu : constatons et inclinons-nous.

Les troisièmes réflexions reproduisent une conférence du P. D. Dubarle, O. P., faite à la réunion du Comité médical international de Lourdes (21 févr. 1954) : « *L'attitude du savant chrétien en face du fait miraculeux* »[8].

« Le savant qui ne serait vraiment que la science en acte ne prononcerait à aucun instant le mot de *miracle* devant ce qu'il observerait, quelle que soit la façon dont cet observable se présenterait à lui. Il pourrait reconnaître l'irréductibilité actuelle d'un événement observé à la doctrine dont il est en possession valable. Mais il ne pourrait scientifiquement aller plus loin...

Quant au cas d'observations se présentant par l'intermédiaire de récits, la méthode scientifique prescrit non pas le rejet a priori, mais la critique exigeante et systématique en vue de bien situer, si possible, les faits que la science pourrait éventuellement prendre en considération. Sur ce point ayons le courage de reconnaître que peu de récits d'événements miraculeux ont un caractère qui leur permette de tenir devant les exigences les plus normales de l'esprit scientifique... Ce qui ne veut nullement dire que les récits que l'on possède n'aient aucune valeur et même qu'ils ne doivent pas être pris très au sérieux par des hommes qui sont bien davantage que la science pure en acte... »

Comment, dans ces conditions, est-il possible de discerner le miracle ? L'A. déclare que l'homme de science lui-même doit pouvoir s'avancer positivement jusque-là. Ses titres de savant ne changent pas sa condition par rapport aux autres hommes et il lui faut recourir aux mêmes règles de discernement, tout en veillant à ce que sa science et cette autre dimension de l'humain qui commence dans ce discernement ne se compromettent point mutuellement. Le savant se souviendra des règles proposées par l'Eglise et du contexte religieux qui doit accompagner le miracle : il n'a probablement pas à trancher du miracle ; il transmettra simplement ses clartés à ceux qui ont la charge finale de se prononcer.

« *Le miracle dans la théologie catholique* » est étudié par le P. Liégé, O. P.[9]. Une brève synthèse historique prépare les aspects dogmatique et apologétique du miracle, les règles de son discernement concret et son rôle dans la mission de l'Eglise. Ces principes ne sauraient être trop rappelés : ainsi que l'écrivait S. Em. le cardinal Ottaviani[10], assesseur du Saint-Office, « l'Eglise ne peut certainement pas mettre dans l'ombre les prodiges accomplis par Dieu ; mais elle veut seulement tenir ses fidèles attentifs à ce qui vient de Dieu et à ce qui ne vient pas de Dieu. Elle est ennemie des faux miracles. »

A. MICHEL.

[6] A. George, S. M. *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, p. 7-24.
[7] Dr P. Behague. *Miracles et constats médico-physiologiques*, p. 25-32.

[8] D. Dubarle, O. P. *L'attitude du savant chrétien en face du fait miraculeux*, p. 33-62.
[9] P. A. Liégé, O. P. *Le miracle dans la théologie catholique*, p. 63-67.
[10] L'avertissement de S. Em. le card. Ottaviani, article de l'*Osservatore romano* du 4 février 1951, dans *Lumière et Vie*, p. 89-90.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

P. Carolus Vladimirus TRUHLAR, S. J. — **Antinomiæ vitæ spiritualis.** — **In-8 de 282 p., 1.800 lire.** — **Rome, Université grégorienne, 1958.**

Les « antinomies de la vie spirituelle », c'est-à-dire les contradictions qu'éprouve l'homme régénéré pour établir en lui un humanisme vraiment chrétien : tel est le sujet abordé dans cet ouvrage et traité sous six aspects différents.

a) Le christianisme exige un don total de l'homme à Dieu, don total qui peut aller, en certaines circonstances, jusqu'au sacrifice de la vie. En face de cette exigence du « totalisme chrétien », se situe la faiblesse du chrétien : faiblesse provenant d'une grâce inégalement distribuée, de l'action diabolique, du tempérament, de l'influence du milieu, tous éléments qui rendent l'effort spirituel difficile et en réalité insuffisant. Comment corriger cette antinomie ? Les exigences du christianisme seraient une réelle oppression du chrétien, si la Croix du Christ et sa grâce ne lui venaient en aide ; et au chrétien résolu, jamais ne manquera un secours suffisant.

b) Le chrétien doit développer ses forces humaines et cependant les mortifier. Deuxième antinomie. Il est évident que le développement normal des facultés spirituelles et des forces physiques, que les appétits et même les passions bien dirigées peuvent avoir une influence heureuse sur la vie surnaturelle. Mais ce n'est pas sans danger ni difficultés : « La culture des forces humaines du chrétien ne saurait être conçue dans le sens d'un humanisme faussé, dont l'homme lui-même et l'égoïsme serait le centre, ni dans le sens d'un humanisme pur, honnête en vérité, mais faisant abstraction de l'ordre surnaturel. Les forces naturelles doivent être cultivées dans cet ordre, en fonction des vérités révélées et des réalités surnaturelles. La fin de la culture humaine ne peut, en effet, n'avoir d'autre fin que la fin surnaturelle de l'homme, la gloire de Dieu » (p. 62). Pour réaliser cet humanisme chrétien, l'ascèse active et passive est indispensable : le renoncement n'est qu'une renonciation au désordre et ne renferme rien d'inhumain. Cette coexistence du développement des forces naturelles et de renoncement implique une tension intérieure qui ne peut être vaincue sans effort ; mais le combat sous-jacent à cet effort accroît en réalité et les forces et le mérite du chrétien.

c) L'humanisme chrétien doit chercher la transformation du monde, irrationnel et humain, et cependant en fuir les dangers. Le chrétien doit user du monde et de ses biens, même matériels, mais pour les transformer, comme l'indique l'épître aux Romains (VIII, 19-23), la créature devant être délivrée de l'esclavage et de la corruption pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Mais ce renouvellement du monde ne peut se réaliser qu'en en fuyant les dangers dont le venin annihilerait la force morale de l'âme.

d) « Action et contemplation », c'est là une quatrième antinomie apparente, que la prière, l'esprit de foi, mais surtout la charité — amour de Dieu et amour du prochain — peuvent réduire en harmonisant entre elles les tendances opposées qu'elles recouvrent. L'élément contemplatif n'est autre qu'une actuation implicite de la charité, qui elle-même informe toute activité ordonnée ; et cet élément informera d'autant plus parfaitement l'activité que la charité elle-même sera plus intense.

e) Le développement de la vie humaine dans le sens chrétien inclut une autre antinomie : la conscience de sa propre valeur et l'humilité indispensable à la vraie vertu. Le sentiment de la valeur personnelle peut cependant être le fondement d'une conscience et la source d'une vigueur chrétiennes. Mais certaines conditions sont requises pour qu'il en puisse être ainsi : les éléments naturels doivent être ordonnés dans le sens du bien, ils ne doivent pas troubler l'harmonie intérieure des autres valeurs et enfin chacun de ces éléments doit pouvoir entrer en composition avec les vertus surnaturelles et entrer ainsi dans le tout harmonieux de la valeur proprement chrétienne.

f) La dernière antinomie relevée est intitulée : prudents comme les serpents, simples comme les colombes. Il s'agit du jugement à porter sur les apparitions. Faut-il s'en défier, faut-il les accueillir sans réserve ? Des positions intermédiaires peuvent être imaginées et c'est sur elles que la théologie est appelée à formuler un avis.

Traduit en français, l'ouvrage du P. Truhlar aurait certainement une large audience, non seulement dans le clergé, mais aussi chez de nombreux laïques que ces « antinomies » ne manqueraient pas d'intéresser.

Roland CLUNY. — **Les curés blancs.** — In-12 de **156 p., 500 fr.** — **Paris, Fayard, 1957.**

Dans un livre antérieur (*Sous le froc et la bure*), l'auteur avait raconté avec enthousiasme sa découverte de Prémontré. Le projet du présent ouvrage, paru dans la collection « Ecclesia », est différent : il s'agit de montrer l'actualité de l'Ordre, et pour cela l'auteur a recours à l'histoire.

Il commence par résumer la règle de saint Augustin, qui est à l'origine de la vie canoniale en Occident. Puis il énumère les divers Ordres de Chanoines réguliers et en trace brièvement l'histoire, pour aboutir à saint Norbert, dont il décrit la vie et l'action. Le but du saint était de rénover l'Ordre canonial, basé sur la contemplation et orienté vers l'apostolat. M. Roland Cluny s'efforce alors de montrer que cette forme de vie convient aussi bien à notre époque qu'à celle du XII^e^ siècle.

Ce témoignage d'un laïc est intéressant. Il rejoint l'avis de nombreux jeunes prêtres qui aspirent à une vie communautaire, mais il s'en distingue par l'accent mis sur la vie religieuse, parfaitement conciliable, pense-t-il justement, avec le service d'un diocèse. De toute façon, ces pages mettent en relief la nécessité, pour le clergé, tant régulier que séculier, de se sanctifier pour pouvoir faire du bien.

Les fidèles aimeront trouver dans ce petit volume des renseignements très peu connus, et les prêtres un stimulant à leur double effort de sanctification et d'apostolat.

Deux remarques : les érudits sont portés aujourd'hui à expliquer l'origine de la règle de saint Augustin autrement que p. 19-20, et la *germana soror* de la p. 25 est sûrement la sœur de saint Augustin et non sa cousine germaine.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 30 septembris 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)